Itinerários da loucura em territórios Dogon

Denise Dias Barros

Itinerários da Loucura em Territórios Dogon

Itinerários da Loucura em Territórios Dogon

Denise Dias Barros

ISBN: 85-7541-040-7

Capa, projeto gráfico e editoração eletrônica
Angélica Mello

Preparação de originais e revisão e copidesque
Cíntia Bravo de Souza, Janaina Silva e M. Cecilia G. B. Moreira

Imagens
Gianni Puzzo (fotógrafo e documentarista, membro da Casa das Áfricas e diretor da produtora Anthares Multimeios)

Catalogação-na-fonte
Centro de Informação Científica e Tecnológica
Biblioteca da Escola Nacional de Saúde Pública

B277i Barros, Denise Dias

Itinerários da loucura em territórios dogon / Denise Dias Barros. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2004.

260 p.

1.Etnoscopia. 2. Transtornos mentais-etnologia. 3. Saúde mental. 4. Cultura. I Título. II. Série

CDD- 20.ed. – 362-2

2004
EDITORA FIOCRUZ
Av. Brasil, 4036 – 1º andar – sala 112 – Manguinhos
21040-361 – Rio de Janeiro – RJ
Tels.: (21) 3882-9039 e 3882-9041
Telefax: (21) 3882-9006
http://www.fiocruz.br
e-mail: editora@fiocruz.br

À memória de
Adelina Thiago Dias
Komoé Yao
Yacuba Karambe
e do professor Arouma Keita

Sumário

Prefácio

Neste livro, Denise Dias Barros apresenta inúmeros aspectos da problemática da loucura e métodos de tratamento tal como se apresenta entre os Dogon, sociedade negro-africana da África do Oeste. O texto não contém complexidades forçadas: sua densidade e concreção aparecem como qualidades naturais do discurso, que é sólido e preciso, chegando ao que deseja expor por caminhos que muitas vezes fogem da convencionalidade dita científica para fazer aflorar fatores insuspeitados.

Diria que, além de seu interesse para certas áreas médicas – que travarão contato com realidades desconcertantes para elas –, trata-se de um trabalho do campo da sociologia, em formulação diferencial, porque estabelece relações entre fenômenos de uma determinada sociedade tendo por base ações e relações sociais ancoradas em valores históricos extremamente precisos e internalizados. Assim, a loucura aparece como fato indissoluvelmente ligado às práticas sociais, ocorrendo certamente a individualização dos problemas, mas com relacionamento estreito com a questão do equilíbrio e desequilíbrio, da ordem e da desordem, sempre ao nível interdependente da pessoa e da sociedade.

Porém, não fica o trabalho relegado apenas a estas instâncias, o que já seria percurso de fôlego – pois que é repassado da crueza da dor humana e da tentativa de compreendê-la e situá-la. Deixo ao leitor o gosto de ir desvelando método, realidades e emoções, situações e soluções, bem como o prazer de ir ao encontro de uma rica galeria de tipos humanos com os quais vale a pena travar contato.

Ao tratar de tão delicados assuntos – desconhecidos em nosso país sob tais formulações e abordagem, como tantas outras realidades da África negra –, a autora serve-se de indicadores de reflexão do maior significado, todos presentes de alguma forma no interior do texto, com a vantagem de o método estar mais presente no discurso do que no seu enunciado.

Em primeiro lugar, Denise procura abordar a África negra e os problemas em que desejou penetrar a partir de uma visão que trata as questões de dentro para fora, chegando ao que chamo de ‘África interna’, onde os fatos se concretizam a partir de práticas sociais originárias. É a ‘África-Sujeito’. Com isso, contrapõe-se ao método que tenta a penetração nos fenômenos de fora

para dentro, chegando ao que denomino 'África-Objeto', tão difundida e tão consagrada na bibliografia enganosa.

Uma outra trilha que a autora percorre é a da palavra em sociedades negro-africanas. De fato, excluídos aqueles momentos em que se tornou necessário usar bibliografias, esse caminhar se fez no trabalho de campo – sim, Denise foi viver entre os Dogon para melhor conhecer o homem, a sociedade e o assunto a tratar – e no belo material obtido em narrativas e outros testemunhos junto ao grande número de depoentes, adivinhos, notáveis de cultos, terapeutas especialistas em problemas psíquicos, familiares, doentes etc., material esse que lhe trouxe sólidas instâncias empíricas que permitiram chegar a abstrações justificadas.

Não se deve esquecer que na África negra de que se trata aqui, estamos diante de sociedades da palavra, nas quais esta não se confunde com a emissão articulada e inteligente da voz. Nestas sociedades, mais apropriadamente, a oralidade configura-se como dimensão da personalidade profunda que deve obrigatoriamente casar-se com a proposição segundo a qual essa palavra aparece como um conjunto de respostas a um determinado assunto, sempre compatíveis entre si, ainda que possam ser conflitantes. A palavra negro-africana não é meio de comunicação apenas, ela confere existência. Nesse sentido, é possível concordar que este é um trabalho referido à palavra dogon sobre a loucura, suas formas de manifestação, diagnósticos, impactos e métodos de tratamento, o todo sempre referido a valores e práticas sociais ancestrais.

Ao adotar a palavra dogon, Denise conquistou verdades inestimáveis sobre a loucura entre eles e cresceu muito em sua figura de pesquisadora, pois que, bastante não fosse tal esforço, junta-se ao pequeno grupo de estudiosos que sabem não estarem diante de sociedade de analfabetos – como geralmente se quer para a África negra –, mas de sociedades da palavra.

Aqui, convém abrir um espaço para apontar o nobre significado do conjunto de contos em que a loucura aparece entre os Dogon de uma ou outra maneira, recolhidos pela autora pela palavra das pessoas que identifica e que forneceram precioso material diferencial. O problema da loucura é tratado com desvelo pelos Dogon, que, diante de seu significado social, criaram temáticas – algumas de grande complexidade – inerentes às práticas sociais referidas ao fenômeno. Estes contos, além de sua beleza e de sua condição de mecanismo revelador de valores e conhecimentos, transmitem grande solidez ao discurso, permitindo chegar a uma compreensão mais real e honesta. É um dos momentos mais fortes do texto e base de uma série de reflexões.

A autora perpassa sua obra com referências, às vezes extremamente sutis e difíceis de serem percebidas, à complexa questão das forças vitais, pois reconhece que os negro-africanos encontram nessa proposta os fundamentos de

grande parte de sua filosofia, de explicação do mundo, bem como respostas para algumas das mais importantes instâncias definidoras da natureza e dos seres, inclusive da noção de pessoa, que envolve de certa forma todo o trabalho. De fato, são essas forças passíveis de serem aumentadas ou diminuídas, provocando os respectivos resultados que, em última instância, regem os fatores de equilíbrio, desequilíbrio, ordem e desordem no homem e na sociedade, sendo a loucura manifestação de ruptura, de quebra da ordem natural ou da ordem social, o que precisa ser recuperado. O insucesso traz conseqüências dolorosas, como se verá. Adotando tais conceitos, a autora trouxe concreção e humanidade a seu trabalho, conferindo-lhe ainda mais africanidade às dimensões que o ligam à realidade dogon.

Não se pode nem se deve em pequenos espaços como este, discutir as propostas do trabalho, até por uma questão de não revelar aspectos a serem descobertos pelo leitor. É preferível com as poucas observações a serem logo esquecidas, ir diretamente à fonte que faz vislumbrar um mundo soberbo e de tamanha dignidade, mostrado com rigor científico, honestidade e amor em seus tão difíceis caminhos.

É a África profunda, à qual quantas vezes Denise, aqui, me fez voltar...

Fábio Leite

Centro de Estudos Africanos
da Universidade de São Paulo

Entreabrir

Escrever, reescrever, modelar, remodelar foram movimentos constantes para que conseguíssemos chegar à atual composição deste livro. Da pesquisa à tese, da tese ao livro ocorreram transformações importantes com sucessivas revisões de linguagem, forma e conteúdo. *Itinerários da Loucura em Territórios Dogon* pôde ser concretizado pelo esforço de muitas pessoas e instituições, tornou-se, já no final do processo, uma co-edição entre a Editora Fiocruz e a Casa das Áfricas, que é um espaço cultural e de estudos sobre sociedades africanas sediado em São Paulo.

Momentos Iniciais

Em 1991, com uma idéia ainda mal formulada, mas um forte propósito de vencer as dificuldades e realizá-la, procuramos o Professor Dr. Fábio Leite do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, que nos abriu, então, as primeiras portas para a África negra.

Interessava-nos, sobretudo, conhecer as proposições de sociedades negro-africanas sobre o entendimento da loucura e as possibilidades que nelas se apresentam para a pessoa considerada louca. A definição de que a pesquisa de campo seria realizada entre os Dogon, na República do Mali, veio posteriormente, após um levantamento de possibilidades e das condições para sua efetivação. No momento do ingresso formal no programa de doutorado em sociologia, o projeto inicial havia ganhado forma e uma certa consistência graças, sobretudo, às valiosas orientações e indicações de leitura do professor Fábio Leite. O intuito de continuar a percorrer os fios que ligam a pessoa e as práticas sociais na manifestação da loucura terminou por levar-nos ao Mali.

Através da bibliografia, pudemos entrar em contato com programas de psiquiatria e saúde mental no Senegal, na Nigéria e na Guiné-Bissau. Mas era a experiência do Centro de Medicina Tradicional da República do Mali o programa que parecia levar-nos ao coração da África negra, distante de grandes centros urbanos e de hospitais psiquiátricos, contando, ainda, com uma trajetória de

pesquisas importantes e recentes, inclusive no âmbito da saúde mental. Escrevêramos para diferentes instituições; foi justamente o Dr. Piero Coppo quem respondeu informando sobre um seminário que teria lugar em Bandiagara, onde se reuniriam os notáveis da medicina de diferentes sociedades que dividem o espaço do território nacional do Mali. Estivemos, assim, no Mali, entre agosto e setembro de 1993, realizando um estágio junto ao Centro de Medicina Tradicional de Bandiagara com supervisão de Roberto Lionetti (antropólogo) e Piero Coppo (psiquiatra e psicanalista).[1] Tivemos oportunidade de discutir as linhas gerais do protocolo de pesquisa com eles, bem como de acompanhar suas atividades junto aos especialistas em tratamento de problemas psíquicos da região.

O Seminário-Ateliê sobre Medicina Tradicional foi organizado pelo Centro Regional de Medicina Tradicional (CRMT) de Bandiagara, a Divisão Nacional de Medicina Tradicional (DMT) e as Associações de Terapeutas Tradicionais. Contou com a participação da Divisão de Saúde da Família, do Programa Nacional da Luta contra a Aids e do Programa Nacional de Saúde Mental. Esta possibilidade de participar das discussões, interagir com os terapeutas de diferentes regiões do país e ouvir suas reivindicações e propostas permitiu uma inserção relativamente forte num prazo curto de tempo.

No Mali, o Professor Dr. Arouna Keita, responsável pela DMT, recebeu-nos de forma carinhosa, permitindo a concretização da pesquisa proposta. Os estudos conduzidos pelo Dr. Piero Coppo e pelos pesquisadores que trabalharam no CRMT forneceram as bases para a pesquisa de campo realizada. Dessa forma, o apoio da Organizzazione Interdisciplinare Sviluppo e Salute (Oriss), associação italiana com sede em Pisa, sobretudo do Dr. Piero Coppo, de Roberto Lionetti e de Lélia Pisani (psicóloga), desempenhou um papel fundamental na viabilização deste estudo.

A decisão de realizar a pesquisa tomando como referência a sociedade dogon foi, portanto, resultado de um levantamento preliminar da bibliografia, de projetos assistenciais locais e de possibilidades de apoio institucional na região onde se desenvolveriam nossas atividades. Pareceu-nos que o Mali, a partir da DMT e do CRMT de Bandiagara, ofereceria as condições fundamentais e necessárias para nossas atividades. Para tanto, recebemos, além da cooperação decisiva do Dr. Arouna Keita, a do Dr. Chiaka Diakité e a do Dr. Pakuy-Pierre Mounkoro.

---

[1] Um importante debate sobre o trabalho da equipe italiana em Bandiagara foi publicado na revista *Psycopathologie Africaine*. Ver Bibeau & Charland (1994) e também Beneduce et al. (1995, 1996).

Tema(*tha*)

Os percursos que precederam e que se condensam neste texto traduzem uma inquietação (como um *tematha*)[2] diante da fragilização à qual fica exposta uma pessoa que enlouquece. As manifestações da dor e do sofrimento dão lugar a interpretações e a reações que envolvem e põem em discussão as relações sociais e as formas de sua reprodução, criam redes de solidariedade e busca de saberes, instituem lugares de poder e compõem parte das maneiras através das quais uma sociedade ocupa o espaço e desenha as formas do seu existir. Nesta trajetória, importa percorrer (em sua dinâmica e em seu movimento) os elementos que constituem as dimensões polivalentes e complexas dos entendimentos a respeito dos fenômenos conexos à loucura.

A discussão sobre as maneiras através das quais a sociedade dogon constrói a vida de quem nela existe permeia todo este estudo. Discutimos as formas pelas quais os conhecimentos e os sentidos atribuídos a *wede-wede* e *yapilu* (formas de manifestações da loucura) são organizados, as possibilidades de tratamento ou de abandono que se abrem na sociedade dogon – África do Oeste – à pessoa considerada louca, bem como as inter-relações existentes entre essa problemática diferencial e práticas sociais originárias dessa sociedade negro-africana.

A análise é realizada a partir de contos coletados pela pesquisadora, cujos temas são vinculados à loucura, da observação, do convívio e de entrevistas com especialistas da medicina originária dogon no tratamento da problemática psíquica, com adivinhos, com familiares e com doentes (alguns em tratamento, outros não). A pessoa considerada louca poderá conhecer destinos diferenciados: será acolhida, tratada e reinserida nas esferas das relações sociais ou será tratada sem conseguir uma reinserção total, permanecendo aos cuidados de um parente ou amigo. Ela poderá, ainda, ser aprisionada em casa ou ser deixada errante, sendo nestes casos encontrada nos mercados, nos povoados e nas estradas.

O que significa *wede-wede* para os Dogon? Como se organiza e que elementos participam de sua formulação? Como circula na sociedade o conhecimento a respeito do que seja *wede-wede*? Que ocorre com a pessoa dogon, que, rompendo a barreira do mal-estar em sua civilização, passa a não ter suas atitudes, palavras, gestos tolerados pelos seus? Quais as possibilidades que se abrem quando uma pessoa passa a ser considerada louca (*wede-wede ginɛ*) pela sociedade dogon? Foram estas algumas das questões que conduziram nossa busca da palavra dos diferentes agentes sociais que interagem naquela sociedade e que

---

[2] Edgard Morin (1987) desenvolve a noção de *tematha* para discutir a presença de temas que carregam em si opções pulsionais/existencias (pulsões cognitivas) vinculadas à pesquisa e à busca de conhecimento.

desempenham papéis relevantes nos processos vinculados ao enlouquecer. Buscar contextualizar tais questões faz parte desta que é a aventura intelectual e pessoal na qual nos inserimos.

Preocupamo-nos em apreender quais as possibilidades que a sociedade dogon dos dias atuais permite aos seus doentes, percorrendo, com atenção, as contradições nas quais a pessoa dogon se encontra imersa, os caminhos de seu entendimento e do que entra em jogo para sua delimitação. Assim, além das relações que pudemos estabelecer com terapeutas e adivinhos dogon da região de Bandiagara, esta motivação conduziu-nos a um contato estreito e doloroso com pessoas, familiares e suas histórias. A maneira pela qual se exprime e se vive a experiência da loucura na sociedade dogon é apreendida através de pessoas-chave e da observação e participação na vida cotidiana de determinadas localidades. Em outras palavras, a discussão a respeito de como se organiza o pensamento dogon sobre os problemas psíquicos realiza-se com base em:

1. Contos (palavra esotérica)[3] – a partir de noventa narrativas, coletadas por nós no Planalto Dogon, selecionamos quinze para construir uma reflexão e assinalar nexos fundamentais entre loucura, mito e práticas históricas.

2. Observações e entrevistas com os especialistas (palavra exotérica) envolvidos nos cuidados da pessoa que enlouquece. A seleção dos terapeutas, adivinhos e responsáveis de cultos clânicos (Binu-kedu-nɛ), feita inicialmente a partir do recenseamento do CRMT, foi modificada posteriormente; entre os quatro terapeutas selecionados para a segunda fase de observação, dois não eram conhecidos do CRMT. Numa primeira fase, visitamos e entrevistamos os especialistas recenseados pelo CRMT e aqueles que foram sendo sugeridos por diferentes pessoas. Para um estudo mais aprofundado, elegemos quatro localidades (Kunjala, Kumo-ginɛ, Wendegele e Kundu-Kikinu) entre aquelas em que vivem terapeutas que tratam *wede-wede* (loucura) e *yapilu* (problemática psíquica para o qual não encontramos um termo correspondente em português).

3. Observações e entrevistas com familiares e pessoas que estavam em tratamento, encontrando-se, naquele momento, sob a responsabilidade dos especialistas que conhecíamos.

4. Visitas e acompanhamento de pessoas consideradas loucas pela família e pela população da localidade onde estavam, mas que se encontravam sem tratamento. Depois de realizar diversas visitas em diferentes localidades e observar as pessoas nas ruas e no mercado de Bandiagara, decidimos aprofundar nosso estudo circunscrevendo as atividades ao povoado de Songo.

---

[3] 'Esotérica', de *esoterikós* (conjunto de ensinamentos abertos, sem restrição de público) vs 'exotérica', do grego *exoterikós* (ensino restrito aos iniciados, aos discípulos).

O conjunto desses procedimentos permitiu reconstituir processos e histórias singulares dialeticamente vinculadas à maneira pela qual a sociedade dogon organiza suas bases e constrói suas práticas sociais e sua história. Tanto na coleta como na análise, procuramos trabalhar com base em uma metodologia que privilegia a compreensão de processos sociais diferenciais específicos atinentes à sociedade dogon e aos seus valores, a fim de colher suas proposições para o entendimento dos sentidos do adoecer e para a compreensão do homem e da sociedade.

A dimensão da dor e do sofrimento permite uma abordagem da loucura como fenômeno individual e coletivo que emerge no interior de redes sócio-históricas, como fenômeno que promove reações diferenciadas (de solidariedade, de apoio, de medo, de recusa ou de exclusão) e ativa a busca de sentidos. A loucura é entendida como 'existência-sofrimento' (Rotelli, 1989), ou seja, como manifestação individualizada de um processo que constrói e define seus contornos e mecanismos no interior das tensões e conflitos que se produzem nas tramas das relações, valores e história de uma sociedade específica, e pelos paradoxos provocados pelas escolhas históricas que realiza, isto é, pelas próprias soluções preferenciais que cada sociedade adota para essas tensões e conflitos. Os processos de formação da pessoa adquirem configurações singulares através de constantes negociações, manipulações, escolhas e decisões que cada pessoa faz diante de uma realidade normativa. Permanece a dificuldade de definir as margens (por mais estreitas que sejam) da liberdade garantida a uma pessoa pelas brechas e contradições dos sistemas de normas que a governam.

O estudo sobre a dimensão social da doença pode constituir ocasião para a reflexão sobre os modos de viver e pensar o mundo. Trata-se de partir da análise de dados diferenciais do fenômeno, buscando um substrato comum, condição de sua unidade, que seja fundamental quer em relação aos processos de interpretação, quer em relação aos modelos locais. Trata-se de um problema fundamental para a sociedade humana, envolvendo um desafio prático, pois é preciso encontrar soluções, e teórico, pois necessitamos explicar o que aconteceu, como se originou e qual é sua história. A doença provoca, portanto, uma busca de sentidos que para serem reconhecidos devem ser interpretados (Augé, 1986).

Interpretar não significa inventar uma explicação, recorrendo arbitrariamente à imaginação, nem classificar e etiquetar os fenômenos (Augé, 1986). As interpretações da doença devem conferir significados que encontrem correspondências com as maneiras através das quais se pensa a realidade e, ao mesmo tempo, devem satisfazer as exigências particulares do indivíduo. Na interpretação, é preciso estar atento à particularidade, adentrando no contexto local sem esquecer a universalidade que nele se abriga, movendo-se entre o

universal e o particular, o individual e o social (Augé, 1986). É neste desafio que inscrevemos este estudo.

A loucura é vista aqui como uma manifestação das possibilidades do humano que é *sapiens* e *demens*, envolvendo esferas inseparáveis da pessoa e da sociedade. "*Sapiens*, a dimensão sistemática do ser vivo, animal, primata, homínida, racional, e *demens*, a dimensão incerta, inconstante, híbrida, desregulada, descomedida" (Carvalho, 1990: 11). Sua manifestação traduz um momento adverso à unificação, momento de naufrágio da unicidade flutuante que é a pessoa. Revela-se ao mesmo tempo singular, como acontecimento particular na vida de uma pessoa, e coletiva, pois exige sentidos compartilhados. Não se trata, no contexto deste estudo, de discutir o que ela é, mas como é compreendida e vivida na sociedade dogon. O adoecer é uma das dimensões da manifestação do enlouquecer, e os saberes dos especialistas acolhem em si apenas uma parcela da problemática da doença e do adoecer.

Nossa preocupação central é situar as maneiras pelas quais os conhecimentos e os sentidos atribuídos às manifestações da loucura são organizados. Além de observar as possibilidades de tratamento ou de abandono que se abrem na sociedade dogon à pessoa considerada louca, as inter-relações existentes entre essa problemática diferencial e suas práticas sociais.

Ainda que o processo da escrita seja solitário, este estudo está ancorado em um trabalho de campo que é seu centro vital. Sendo assim, gostaríamos de agradecer àqueles que participaram da equipe de pesquisa realizada na República do Mali entre 1994 e 1996. Trabalhar em equipe foi fundamental, mesmo que tenha sido um desafio constante afinar nossa comunicação para alcançar uma linguagem comum e para que as relações fossem tecidas com as pessoas que conhecíamos, superando, ainda que parcialmente, os limites impostos pelo nosso desconhecimento das línguas presentes na sociedade dogon. Somine Guindo, a cuja sensibilidade e talento devemos muito, criou oportunidades e possibilidades para que nossa comunicação pudesse ser estabelecida. Seu trabalho de interpretação e tradução seqüencial teve continuidade nas transcrições e traduções das entrevistas e dos contos feitas por Boulkassoun Ouologuem e Nouhoun Guindo. Amadou Ouologuem auxiliou-nos em muitos momentos e de formas variadas, sempre com imenso sorriso e alegria.

Conseguimos formar uma significativa documentação fotográfica e também videográfica graças ao apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), da Fundação Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo e da parceria com Gianni Puzzo, que permaneceu em terras dogon, acompanhando e registrando uma parte relevante das entrevistas, ritos e atividades da vida cotidiana. É de Gianni, companheiro de todas as horas

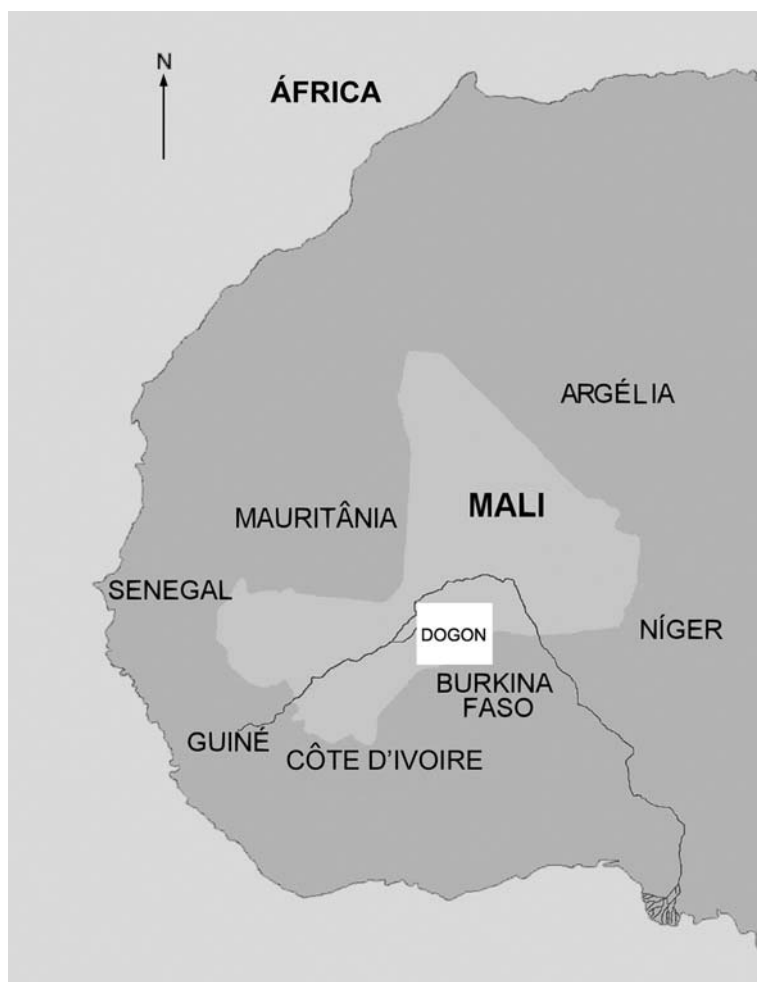
e profissional cuidadoso, as belas imagens que podem ser apreciadas em preto e branco no corpo do texto, principalmente, no capítulo intitulado Permanecer composto de fotografias realizadas entre 1994 e 1996. Uma pequena parte do acervo de imagens foi incorporada ao texto do livro já no final de sua composição. Dois contos recriados em desenho constam também do capítulo Permanecer. Eles foram realizados por Allaye Kéné Atô, jovem desenhista dogon a quem entregamos algumas narrativas recolhidas e registradas por nós em fitas de áudio.

A execução deste estudo foi compartilhada com os interlocutores dogon cujos nomes evocamos neste momento ainda que o leitor só possa conhecê-los ao folhear o Anexo 2. Foram horas de discussões, em que as pessoas ali citadas dividiram generosamente conosco uma parcela de seus conhecimentos ou seus percursos existenciais. Durante a pesquisa, algumas pessoas facilitaram contatos, orientaram nossos passos, deram indicações preciosas, ou seja, foram imprescindíveis por diversas razões: Ankɔnjɔ Kene, Amadoum Ouologuem, André Ambere Tɛmbɛnɛ, Laya Karambe, Mamadou Seiba, Keneko Dara, Youssouf Karambe, Allaye Antɛmɛlu Kene Teme.

Foram valiosas as colaborações, em momentos distintos, de Edgard de Assis Carvalho, Ceiça Moura, Vânia Gico, Josildete Consorte, Liana Trindade, Paulo Amarante, Eda Tassara, Fátima Corrêa Oliver, Sylvia Caiuby, Roseli Esquerdo Lopes, Isabel Ghirardi, Maria de Lourdes Beldi de Alcântara, Cristina Xavier, Elisabete Mângia, Priscilla Ermel, Eddy Gozzani e de Gianni Puzzo, Giselle Barros, Komoé Yao, Otacílio Nunes, Ana Paula Malfitano. Agradeço também o apoio do Departamento de Fisioterapia, Fonoaudiologia e Terapia Ocupacional da Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo.

Finalizo fazendo um agradecimento especial a Paulo Amarante, João Canossa, M. Cecilia G. B. Moreira, Janaina Silva e Angélica Mello, da Fiocruz, pela competência e gentileza, e também a Daniela Moreau, amiga, companheira de muitos sonhos e coordenadora da Casa das Áfricas.

Breve Introdução à Sociedade Dogon

Encravada no coração saeliano, a República do Mali – país onde se localiza a sociedade dogon – corresponde a um vasto território de 1.240.192 km^2 de superfície, dividindo seus 6.000 km de fronteiras com sete países: Argélia, Burkina-Faso, Côte d'Ivoire, Guiné, Níger, Senegal e Mauritânia.

A população dogon, estimada em 450 mil pessoas, representa cerca de 95% da região que ficou conhecida como 'país dogon'. Instalados nas montanhas, ficaram conhecidos na época colonial, principalmente na Europa, como Habe, nome utilizado pelos Fula[4] para referir-se aos negros em geral, ou seja, aos povos que os europeus encontraram quando de sua chegada.

Na década de 30, uma renomada missão colonial francesa, que atravessou a África (em seus múltiplos sentidos) de oeste a leste, partindo de Dakar e chegando a Djibuti, levava um grupo de pesquisadores de diversas disciplinas.[5] A missão Dakar-Djibuti foi alvo de intenso debate e objeto de uma lei votada pela Assembléia Nacional em 31 de março de 1931. Seu objetivo fundamental, plenamente cumprido, era "enriquecer as coleções da nação de objetos exóticos". Marcel Griaule (1948), seu idealizador, havia passado um ano na Etiópia e considerava o trabalho de campo como continuação de uma tradição de aventura e exploração. Para ele, a ausência de interesses etnológicos na exploração da terra teria favorecido a incompreensão mútua entre os povos.

Griaule estabeleceu nesse período contato com os Dogon da região de Sanga, com os quais trabalharia até o final de sua vida. Até este período, as informações disponíveis na Europa sobre os Dogon foram relatadas por oficiais franceses e por viajantes e exploradores. Entre estes últimos, Krause, médico alemão, parece ter sido o primeiro europeu a conhecer Bandiagara em 1876; em 1877, foi o oficial Caron; sete anos depois, o coronel Archimard. No início do século XX, ocorreram as primeiras publicações de textos com base em material de pesquisa. Foram, por um lado, os trabalhos de oficiais coloniais franceses, como Louis Desplagnes (1907) e Robert Arnaud (1921); por outro, as pesquisas do antropólogo alemão Leo Frobenius em 1911 e 1921 (Jolly, 1995). Deram testemunhos de viagem escritores como Paul Morand (1928) e William Seabrook, que relatou sua passagem em *Secrets de la Jungle* (1931).

Além da expedição de 1931, outras se seguiriam em 1935 (Saara-Soudão), 1937 (Saara-Camarões), 1938 (Níger-Lago Iro). Este trabalho coletivo envolveu, além de Marcel Griaule, vários intelectuais: Solange de Ganay, Denise Paulme, Débora Lifchitz, André Shaeffner, Michel Leiris e, posteriormente, Germaine Dieterlen e Jean Rouch. A Segunda Guerra Mundial impediria a

---

[4] Sociedade de pastores que há séculos migram na região saeliana. Eles se autodenominam de FulBe ou Haal Pulaar, de língua pulaar. Fula e Fulani são expressões que derivam do nome atribuído pelos Hauçá na Nigéria e adotada pelos autores de línguas inglesa e portuguesa. Entretanto, o leitor poderá encontrar também o termo Peul (ou Peulh), que é a denominação francesa.

[5] A equipe era composta por seis homens europeus: Griaule (etnólogo, chefe da missão), Lager (botânico, subchefe), Leiris (escritor, arquivista), Pingault (fotógrafo e cinegrafista), Monchet (lingüista) e Schaeffner (musicólogo).

continuidade imediata das pesquisas. Germaine Dieterlen trabalharia em parceria com Marcel Griaule até a sua morte. Jean Rouch manteve-se ligado a ambos.

Existem diversos trabalhos cujos autores[6] questionam os métodos de Marcel Griaule,[7] principalmente a partir de *Dieu d'Eau*, que se considera uma montagem romanceada, e há, ainda, a ressonância das suspeitas sobre *Renard Pâle* (Griaule & Dieterlen, 1965), considerada uma obra que não permite comprovação empírica. Somam-se a estas críticas, fortes objeções seja à insistência dos pesquisadores em estudar a sociedade privilegiando suas narrativas míticas, seja à preocupação centrada no simbólico, e ainda, à maneira estática de compreender a sociedade com grande insistência na busca de sentidos subjacentes aos fenômenos estudados. Ressaltamos que, mesmo diante das análises de alguns autores que expuseram suas idéias ao debate público, a discussão permanece inacabada e insuficiente, fato que concorre para sua polarização e enrijecimento. Os vieses e as armadilhas das pesquisas etnológicas e o pensamento do período colonial (com seus métodos e apriorismos) não foram ainda suficientemente debatidos e superados no sentido de conduzir a revisões profundas do conhecimento produzido sobre sociedades como a dogon.

Foi no interior desses contextos que a civilização dogon tornou-se conhecida. Divulgação que ganhou uma grande amplitude após a publicação de *Dieu d'Eau*, em que Marcel Griaule (1965) dá voz ao velho caçador Ogotemeli. Desde 1935, inúmeros trabalhos têm sido realizados na região em domínios diversos: arqueologia, história, sociologia, antropologia e medicina.

A região onde os Dogon vivem encontra-se na 5ª Região Administrativa da República do Mali e é conhecida pelo nome de Mopti, sua capital. A região, com 78.635 km² (6,34% do território nacional), possui uma população acentuadamente rural distribuída em oito sub-regiões denominadas 'cercles'. Sua população de 1.261.383 habitantes é principalmente composta por Fula, Bozo, Dogon e Songai, que se ocupam, respectivamente, de pecuária, pesca, agricultura e comércio de artesanato. A língua veicular é o fulfulde.

Mopti é lugar de confluência da comunicação norte-sul e com o estado de Burkina-Faso. A região se estende de 15º 45' a 13º 45' latitude norte e de 5º 30' a 6º 45' longitude oeste. Limita-se ao norte com Gurma, Rarus e Niafunke

---

[6] Ver debate nos artigos: Balandier (1960); Lettens (1971); Lebeuf (1975); Van Beek (1991), seguido dos diversos comentários e réplicas de Van Beek; Luc de Heusch (1991); Marc Piault (2000) e Gaetano Ciarcia (1998, 2001). Lembramos ainda o importante trabalho de James Clifford, em que dedica um capítulo ao que denomina Escola Griaule – "Poder e diálogo na etnografia: a iniciação de Marcel Griaule". A edição brasileira reúne uma parte da obra publicada originalmente em 1988 – *The Predicament of Culture Twentieth-Century Ethnography: literature and art.* Clifford já havia publicado sobre a questão, em 1983: "Power and dialogue in ethnography: Marcel Griaule's initiation" (Stocking, 1983; Griaule & Dieterlen, 1965).

[7] Entre outros: forma de escolha e definição dos informantes, indução de informações.

(região de Tombuctu), à leste com Rarus (região de Tombuctu) e com Burkina-Faso, ao sul com Burkina-Faso e Tominian, San e Macina da região de Segu, e à oeste com Tominian, San, Macina e Niono (região de Segu). Do ponto de vista climático, a metade norte da 5ª Região pertence à sub-zona sul-saeliana, com 45 dias de chuva por ano (350/550mm), e o terço ao sul à zona norte-sudanesa, com 55 dias de chuva anuais (550/750mm).

A cidade de Mopti é considerada a de mais baixo nível sanitário do país, e seus esgotos a céu aberto testemunham uma urbanização precária. Uma pequena parte da população de Sevare é servida com água encanada; a maior parte utiliza água diretamente do Níger, dos lagos temporários ou de poços tradicionais. São inúmeros os organismos nacionais e internacionais que atuam na região. A presença de técnicos no campo da saúde é insuficiente: um médico para cada 84.109 habitantes,[8] um enfermeiro com formação para cada 40.000 e um higienista para cada 9.733 pessoas.

Em 1995, os serviços sócio-sanitários da região contavam com 43 agentes sanitários pagos pelo Estado do Mali. Existiam oito parteiras com formação e oito auxiliares pagas com fundo especial. Em 1992, havia um déficit de 22 agentes de acordo com normas fixadas em decreto de 29 de junho de 1990. Em 1993, cinco outros aposentaram-se. As principais razões de consultas médicas em 1992 na sub-região de Bandiagara foram: malária (3.946 casos), doenças respiratórias (3.397 casos), diarréia (3.082 casos), afecções cutâneas (2.965 casos), dores abdominais não diarréicas (2.891 casos), afecções não infecciosas (2.400 casos), ferimentos (2.104 casos). Dentro das estruturas sanitárias, a principal causa-morte foi, em 1992, a malária.

Bandiagara, sede da administração da sub-região de mesmo nome, tem como estrutura sanitária um centro de saúde com ambulatório médico, sala cirúrgica, depósito de medicamentos e uma maternidade. O centro de saúde foi construído durante o período colonial e é composto por sete edifícios térreos. No período em que ali vivemos, contávamos com o apoio da Cooperação Alemã (GTZ), que implementou programas de saúde de base, como o fornecimento de quinino à população iniciado em 1994 para o controle da malária. Uma associação de médicos franceses (Pélican: équipes médicins-infirmières de Bretagne) promovia consultas e cirurgias, realizadas por equipes que eram substituídas a cada 15 dias. Ofereciam, também, assistência médica a cinco núcleos habitacionais do Planalto Dogon (Borko, Nalu, Tene, Tugume, Diankanssagu).

Cerca de 39% da população habita em um raio de 5 km da estrutura sócio-sanitária, distância considerada crítica pela Organização Mundial da Saúde (OMS). Em um estudo financiado pela GTZ, Sidiki Tinta & Claude Pairault (1990) analisam

---

8 Dados de 1986, constando do Documento do INRSP, a 5ª Região e o Cercle de Bandiagara (Arquivos CRMT). Entretanto, Diaouré, Keita & Yehiya (1989) fornecem como dado um médico para cada 54.843 habitantes.

as razões da tímida freqüência aos serviços oficiais de saúde. Os autores entendem que a taxa de procura do sistema de saúde estatal, estimada por Coppo & Keita (1989) em 19,4%, deve-se sobretudo à baixa qualidade do atendimento. Entretanto, cabe ressaltar que a população de Bandiagara confia na medicina tradicionista[9] cujos terapeutas compartilham a mesma maneira de compreensão da realidade.

Ocupação do Planalto Central Nigeriano

A sociedade dogon parece ter sido formada por ondas migratórias distintas, motivadas possivelmente por brigas familiares, fuga de caçadores de escravos, busca de novos territórios para o plantio, entre outras. A primeira migração, de acordo com a história oral, partiu do Mandê (região situada no curso inferior do Níger) e teria ocorrido entre 1230 e 1255, sob Sundiata Keita, ou sob Kankan Mussa, entre 1307 e 1332. Um importante movimento migratório teria chegado à falésia entre 1425-1430 ou entre 1245-1255, se, como Griaule, tomamos como referência as onze grandes máscaras (três delas tidas como desaparecidas), cada uma delas construída para a celebração de um ciclo ritual denominado *Sigi* que ocorre de sessenta em sessenta anos. Admite-se, contudo, que localizações diferentes do Mandê[10] sejam possíveis, mas não invalidam a anterior.[11] Sabe-se que uma importante ocupação da falésia ocorreu no início do século XV. Jean-Christophe Huet (1994) considera que o Planalto de Bandiagara surgiu como um refúgio de excluídos e de populações que fugiram de grandes hegemonias políticas que ocuparam o vale do Níger, encontrando nas montanhas rochosas, locais propícios à defesa de pequenos grupos.

Os Dogon, em seus relatos oficiais (como no *tɔlɔɔ* durante as cerimônias funerárias), afirmam que, ao saírem do Mandê (como outras populações ribeirinhas do Níger médio), constituíam uma única família (*tɔgu*, raça, família)[12] e, no longo percurso que realizaram, foram separando-se. Uma parcela importante se teria dispersado em Kã-na (Kani-Kombole, falésia). A ocupação de novos territórios

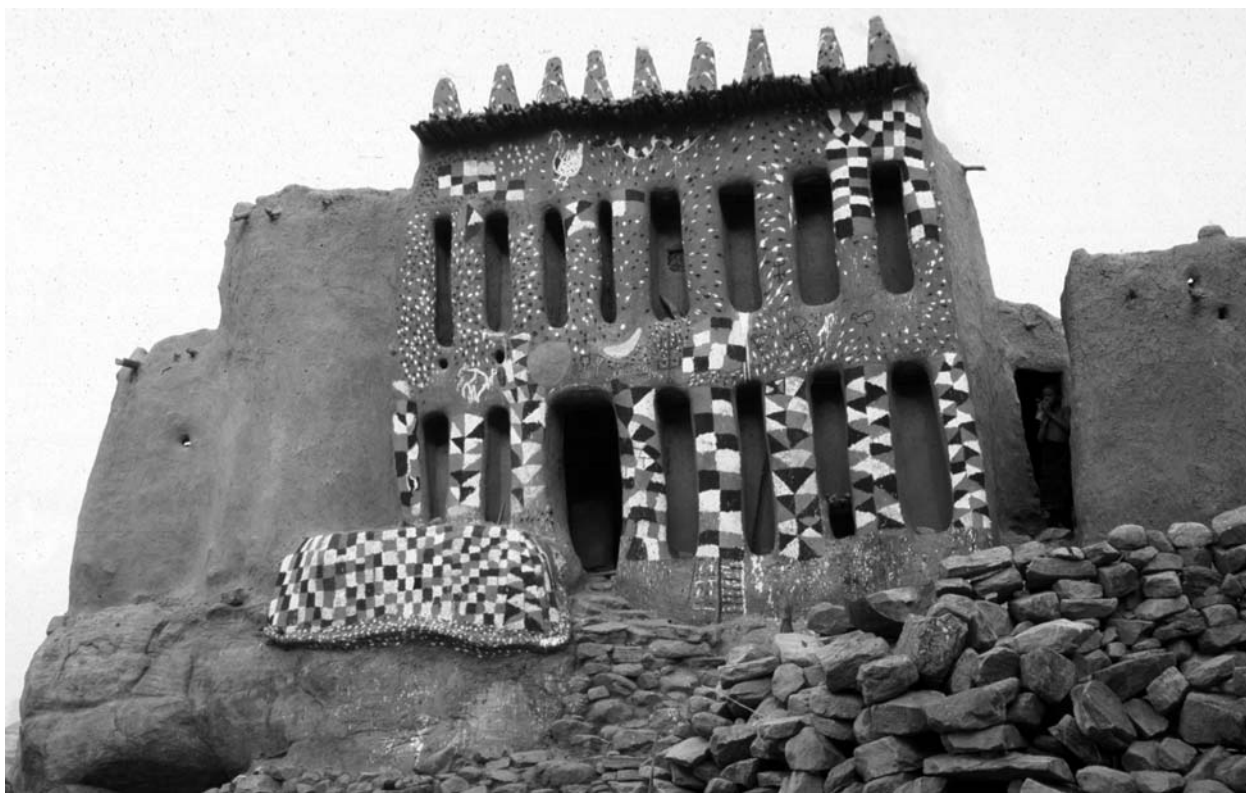
[9] O termo 'tradicional', além de vago, adquiriu conotações negativas, por isso vários autores africanistas têm adotado o termo 'tradicionista'.

[10] A reivindicação de uma origem Mandê é comum a diversas populações ribeirinhas do Níger médio como os Bozo, os Somono ou os Marka. Mandê significa o lugar onde vive o rei. Gallais (1975), *em Pasteurs et Paysans du Gourma: la condition sahélienne*, sugere que por Mandê se deva entender a bacia do alto-Níger.

[11] Em conferência de 23/8/95, no museu de Rietberg (Zurique), Leloup relata uma origem Nononké (posteriormente Djenenké: um grupo que incluía os Djenné-were [Djenné de pedra] teria ocupado o oeste do Planalto de Loelgeou e o Piɲari (em língua fulfude) ou Kolun ginɛ para os Dogon-donno.

[12] Segundo Marcel Griaule (1965), *tɔgu* corresponde à família extensa, mas também comporta a noção de raça e de espécie vegetal, animal. Estrangeiros que vêm habitar junto à família consangüínea poderão fazer parte de um mesmo *tɔgu*, mas eles não terão acesso a certos segredos da história e aos cultos ancestrais familiares. O dicionário organizado por Marcel Kervran (1993) traduz o termo *tɔgu* por raça, espécie, tipo.

ocorreu através de processos diferenciados. Inicialmente houve, segundo alguns autores,[13] uma repartição em quatro unidades sociopolíticas: Jon, Aru, Ono e Dommo. Os descendentes do mais velho dos irmãos, Jon (Dyon), teriam permanecido na região de instalação inicial, e os do segundo e do terceiro teriam se transferido para o planalto. Os descendentes de Ono instalam-se na planície, e os de Aru ao longo da falésia; os descendentes de Dommo dirigiram-se para a outra região da planície. Entretanto, à medida que uma fração crescia, novas cisões se processavam e diferentes migrações tiveram lugar, de forma a ocupar paulatinamente o planalto, principalmente ao longo das proximidades da falésia.

Este relato unitário encobre realidades complexas, mas corresponde a um importante elemento de unificação. Jolly (1995) considera provável que pelo menos os descendentes de Jon e os de Aru tenham partido do Mandê devido à descrição que eles fazem das etapas de migração, além de apresentarem semelhanças (principalmente os descendentes de Aru) com a sociedade de iniciação bambara e as cerimônias mandingas.

Ginna de Aru

[13] Quanto ao número de grupos fundadores, alguns indicam dois (Jon e Aru), outros três (Jon, Aru e Ono).

Outros movimentos migratórios não passaram por Kã-na. Izard (1970) afirma que uma parcela da população dogon (kibse) veio diretamente do Mandê, sem passar pela falésia. Entre 1470 e 1500, fugiram pressionados pelos Mossi, que ainda hoje consideram os Kibse que ali permaneceram mestres da terra. Em entrevistas que realizamos em Songo, uma origem no Mandê é reivindicada para os habitantes do Piŋari[14] (em língua fulfulde), mas a passagem por Kã-na é rejeitada.

Ocorre que muitas lacunas e contradições têm levado historiadores, geógrafos e arqueólogos a buscarem outras fontes que permitam conhecer a história e a dinâmica da ocupação do Planalto Central Nigeriano. Os viajantes que percorreram a Bacia do Níger até o final século XIX não forneceram informações sobre a região do planalto. Até o século XII apenas a arqueologia tem servido como fonte; a partir de então, os manuscritos árabes sobre o Sudão (nome com o qual se designava a população do Sael)[15] são fontes de grande importância. Segundos os autores consultados, estes textos, somados à história oral dos *griots* e responsáveis pelos cultos locais, têm sido indispensáveis para a compreensão da história local, restando ainda em nossos dias muitas questões abertas que novas pesquisas necessitam desvendar.[16]

A ocupação do planalto é atestada desde o paleolítico inferior. Seriam populações do Saara (central e/ou oriental), que, fugindo da seca, deslocaram-se para a região ainda no neolítico (do VIII ao III milênio a.C.). Entre os séculos IV e II a.C., a região seria habitada pelos Toloy (nome Dogon do lugar onde foram encontrados seus primeiros vestígios). A segunda ocupação teria ocorrido a partir do século X, quando nova população, chamada posteriormente de Tellem, ocupou parte da região. Trata-se de populações que viviam nas cavidades naturais das paredes rochosas. A designação de Tellem pretendeu dar conta de uma população biologicamente homogênea que teria se mantido até o século XVI. No entanto, termina por recobrir fases distintas (Gallais, Huysecon & Mayor, 1995) e exclui a presença, na mesma época, de outras populações como Bobo, Bozo e emigrados de direções diferentes. Sabe-se que diversas sociedades precederam a formação da sociedade dogon: os Liwe (que se dizem saídos da terra: Amani, Woru e Kani-Kombole), os Pujugo, os Kala de Ama e os Arama de Kã-Bomzon dizem ter chegado antes dos atuais Dogon (Jolly, 1995). Também os Kurumba são

---

[14] O nome da região em donno sɔɔ é Kolun ginɛ, mas os habitantes da região a denominam Ejenge.

[15] São os Tarikh es-Soudan e Tarikh el-fettach que representam um conjunto de textos em árabe ou em fulfulde, mas com caracteres árabes. Até o século XVI foram escritos por estrangeiros e desde então foram redigidos pelos muçulmanos Songai, Bambara de Segu, Pachalik de Tombuctu, Fula e Tucolor.

[16] Utilizamos, além dos trabalhos de Desplagnes (1907), Dieterlen (1941), Griaule & Dieterlen (1954, 1965), Huet (1994) e os trabalhos dos pesquisadores da Missão Arqueológica e Etnográfica Suíça na África do Oeste (Maesao), isto é, Gallais, Huysecom e Mayor.

considerados anteriores aos Dogon, e afirmam possuir uma origem em um Mandê situado a leste,[17] segundo Izard (1970).

Os pesquisadores holandeses evidenciaram a existência de uma população pré-Dogon e distinta dos Kurumba a partir do século XI, que teria desaparecido no século XV, suplantada pelos Dogon (Huet, 1994).

Os diferentes autores parecem concordar que uma consciência de nação dogon constitui-se entre os séculos XVI e XVIII, período em que seus habitantes sofreram com guerras e saques provocados pelos Estados centralizados que se sobrepunham naquele espaço (Huet, 1994). O primeiro Estado guerreiro que a população das montanhas enfrentou foi o dos Mossi, fundado em meados do século XV. Estes cavaleiros conquistadores usavam a razia como estratégia de combate, procurando obter animais e escravos, empregados na agricultura ou como servos e ainda como auxiliares em suas infantarias. Embora a penetração Mossi não chegue à falésia, o refluxo Dogon é acelerado. Na metade do século, os Dogon sofrem também com a expansão do Império Songai, sobretudo nas campanhas de Sonni Ali entre 1467 e 1484, período provável da instalação Songai na região de Hombori (Gallay, Huysecon & Mayor, 1994). Os séculos XVII e XVIII foram marcados pelas invasões marroquinas na região da Bacia do Níger, e em 1647 os Songai empreendem ação contra os Dogon. A primeira migração de pastores Fula chegou à planície do Gondo no início do século XVII e foi ampliada em meados do século com os Dialube. Novas migrações ocorrem no século XVIII, chegando à região de Gurma.

Ainda no século XVII, duas novas potências se fortalecem: os Bambara de Segu e os Tuaregue. Desta forma, o planalto transforma-se em zona de pilhagem para os Bambara (até o início do século XIX), e ao norte, na região de Gourma (composto de sete maciços), são os Tuaregue que exercem pressão. Em 1818, Cheikou Amadou Bari liberta os Fula da dominação Bambara e, consoante os princípios islâmicos, ergue sua capital em Hamdallaye. Hamdallaye, capital de um Estado centralizado e belicoso, foi fundada do lado direito do rio Bani, nas imediações da área de ocupação Dogon. Durante sua construção, Cheikou Amadou estabeleceu um campo provisório nas bases de um planalto rochoso, próximo a Modjodje-do (Dogon).

A Dina[18] tinha interesse no trabalho dos ferreiros e um provável acordo foi estabelecido com os Dogon do lugar; alguns dos quais teriam se convertido ao Islã entre 1820-1821 e 1862. A Dina do Macina dominaria até 1862, quando Hamdallaye foi destruída com a invasão Tucolor. O forte ressentimento acumulado contra a Dina

---

[17] Segundo Huizinga (apud Huet, 1994), os Tellem migraram do sul e teriam permanecido à margem da expansão do Império do Mali, vivendo em lugares altamente defensivos.

[18] Trata-se do Estado teocrático muçulmano fundado em 1810 por Cheikou Amadou Bari (1755-1844) na região do delta interior do rio Níger.

seria utilizado pelos Tucolor, chefiados por Tidjani Tall, para conseguir uma aliança com os Dogon do planalto. Instalou-se em Bandiagara que se tornou sua capital. De 1866 até a chegada dos franceses, Tidjani Tall controlou todo o planalto.

A ocupação militar francesa ocorreu em 1893, com a criação do posto de Bandiagara, situação que se manteve até a independência do país em 1960. Entretanto, a presença dos franceses vinha de longa data. Houve um extenso período de exploração comercial a partir de 1796, data da chegada de Mungo Park em Segu. Desde 1880, o Sudão havia sido confiado a um oficial superior dotado de grande autonomia. No ano de 1904, criava-se a Colônia do Alto-Senegal-e-Níger. A resistência Dogon (e Songai em Gourma) é persistente e enfrenta os colonizadores até 1920, data da revolta de Tabi. Após a independência, o Mali substituiu os governantes franceses, mas manteve a organização que havia sido por eles criada.

As terras dogon estão subdivididas: Tommo ginɛ (Waduba), Dudaga, Don ginɛ, Bondu ginɛ, Bomu ginɛ, Donno ginɛ, Teŋu ginɛ. Tomo ginɛ e Togow ginɛ (Barasoro ou Seno em fufulde), Dogulu ginɛ, Kolun ginɛ. Populações numericamente menores dividem o espaço geográfico dogon, como os Fula (Bari, Wolarbe, Japtobe, Wakambe, Sankare-Dicko, Bodinkoobe, Sidibe), sobretudo na planície, e, ao sul do planalto e da planície, os Baabe (Ba ou Diagayete). Fazem fronteira a leste com as terras mossi e kurumba (Fulse), a oeste com a presença dos Fula do Macina, ao norte com os Songai e Fula, ao sul com os Bwa, os Marka (Dafi) e os Fula Barani, e no sudeste com os Pana e Samo.

Agricultura

Trata-se de uma região agropastoril com predominância da agricultura. Os criadores, em sua maioria Fula, movimentam-se em função das atividades agrícolas. Desta forma, as atividades econômicas definem-se a partir das duas estações climáticas: uma de chuva, de junho a setembro, e outra de seca, de outubro a maio. A agricultura ocupa cerca de 93% da população, que tira do solo árido os produtos necessários a sua sobrevivência e aqueles destinados à troca.

O comércio tem um papel econômico marginal, devido ao baixo poder aquisitivo. O turismo (o mais importante do Mali) conhece um movimento de três a quatro mil pessoas por ano, não sendo economicamente significativo, salvo na região de Sanga.

Segundo dados fornecidos pela Cooperação Alemanha-Mali (DGTZ, 1991), a taxa anual de migração permanente é de 1,65%. Entre 1976 e 1987, trinta mil pessoas instalaram-se fora de sua região; apenas em 1990 cerca de 3.200 deixaram a região de origem. O êxodo temporário ocorre após a colheita e, às vezes, em um ano de baixa produção, começa ainda durante o período de chuva (julho-agosto). Estima-se que, no máximo, 10% da população global da sub-região de Bandiagara seja alfabetizada. De uma população de 41.000 crianças entre 6 e 14 anos em 1990, 7.177 eram estudantes dos dois ciclos de escola fundamental (a taxa de escolarização situa-se em 17,5%), distribuídos nos 23 núcleos habitacionais em que há escola.

Os Dogon têm conservado uma organização social que se ergue com base em um sistema de linhagens que se decompõem em segmentos e grupos domésticos, sendo patrilinear e virilocal. A família extensa é a primeira unidade social que encontramos; a *ginu-na* ou *gin'na* (casa do patriarca da linhagem) é constituída pelo ancestral masculino, seus filhos, filhas e os filhos de seus filhos. A linhagem define uma ordem piramidal a partir do vértice da autoridade do mais velho da geração mais antiga. A ele cabe repartir as tarefas e competências, distribuir os cereais e a carne, presidindo juntamente com os mais velhos os trabalhos do campo e as decisões importantes. Tem, também, obrigações múltiplas no sentido de promover a coesão, fazer reinar a paz e a justiça entre os familiares. Assim, seus direitos e autoridade devem conformar-se às decisões do conselho integrado pelos homens adultos. Não é rara a segmentação de linhagem motivada por desacordos entre irmãos (muitas vezes de mães diferentes), após a morte do patriarca que garantia a união do grupo.

Distinguem-se, na sociedade dogon, os ferreiros (*iri-nɛ*)[19] e aqueles que trabalham com o couro (*jan*), cujas mulheres são tintureiras. Os ferreiros não cultivam,

---

[19] Kervran, Kassogue & Tembely (1993) sugerem como etimologia indɛ-ere, aquele que é melhor por haver aprendido o trabalho com a forja. Paulme (1988) considera que o termo vem de *irewo*, melhor olhar do que trabalhar por si mesmo.

mas fabricam os instrumentos para o trabalho do campo em troca de cereais, vivendo em povoados à parte ou isoladamente na periferia das localidades; entretanto, não extraem o minério da terra. Ainda que as esculturas em madeira possam ser realizadas por qualquer Dogon, os ferreiros são, também, reconhecidos mestres da madeira, construindo e entalhando as portas das casas e dos celeiros e suas fechaduras, além de estatuetas e objetos destinados a diferentes cultos. Os ferreiros seriam os descendentes de Dogon escravizados por um ferreiro, Dyemmo, que fugiu trazendo seu conhecimento. Os Dyemmo (antigos ocupantes da região) teriam, então, se retirado para o sul da falésia (Paulme, 1988). Dizem que os Dogon cultivadores os forçam a casar-se entre si pelo ciúme provocado por seus poderes misteriosos: os ferreiros são magos e terapeutas, têm o poder de definir disputas e acabar com rixas e querelas, recebendo retribuições por seus serviços. Não se pode dizer não a um ferreiro. Entre eles é permitido o casamento entre primos uterinos.

Os *jan* trabalham o couro de cabras e de carneiros para confeccionar sacolas, cintos, capas para facas, sandálias e pulseiras. Eles podem trabalhar a terra e desempenham um papel de pacificador entre amigos, vizinhos e casais; impõem multas aos envolvidos no conflito, mas aquele que for considerado responsável terá uma multa maior – paga no dia de mercado mais próximo com cerveja de milhete (Paulme, 1988). As mulheres de ferreiros e de artesãos do couro não são excisadas.[20]

Um sistema de grupos de idade e de uma sociedade iniciática masculina, *awa,* representa um dos eixos fundamentais através do qual a sociedade se organiza. Ainda que este eixo esteja presente em toda a região, ocorrem transformações e adaptações, e sua conservação não é homogênea nem quanto à permanência da iniciação às máscaras (*awa*) nem quanto à força estruturadora dos grupos de idade. Gerontocracia e separação em grupos segundo sexo e idade concorrem para definir contornos nítidos e complementares de papéis sociais. "Podemos definir um grupo de idade como o conjunto dos homens de um bairro que cresceram juntos, fizeram a circuncisão no mesmo ano e entraram ao mesmo tempo na hierarquia das escalas estatutárias" (Bouju, 1994: 70).

A vida pública e política permanece prioritariamente assunto dos homens. As decisões importantes da coletividade são definidas, em última instância, pelo conselho dos velhos. Na esfera doméstica, as decisões sobre questões familiares devem respeitar a palavra do marido, que ouve seu próprio pai, e do irmão mais velho.

O lugar de moradia é constituído por diferentes habitações, geralmente de um a três ambientes, de forma a acomodar cada esposa, o chefe de família e

---

[20] Nem todas as linhagens dogon praticam a excisão em suas mulheres.

outros do grupo doméstico. Todas as casas conduzem a um pátio comum onde ficam também os celeiros. Se for uma *gin'na* (casa do patriarca da linhagem), em um ou mais celeiros comuns, estoca-se a maior parte do cereal que será consumido por todos. Além deste, encontram-se celeiros pertencentes a uma pessoa definida, variando em tamanho e repartições internas caso pertençam a um homem ou a uma mulher, e de acordo com suas finalidades.

Freqüentemente cada esposa dorme com os filhos pequenos, e o chefe de família tem um quarto individual onde guarda os objetos pessoais, segredos e amuletos. Em caso de ter mais de uma mulher, ele será acolhido por uma das esposas segundo um rodízio determinado de acordo com a dinâmica familiar, na qual o marido fornece o cereal para a alimentação do dia à esposa com quem passará a noite. As crianças maiores permanecem, muitas vezes, nos quartos dos avós; os rapazes geralmente constroem uma habitação à parte na periferia do povoado ou agrupam-se em moradias com outros jovens. Por volta dos dez a onze anos, as meninas procuram (elas mesmas ou levadas pelas mães) uma velha, com quem dormirão e para quem realizarão uma parte dos trabalhos domésticos.

A divisão sexual do trabalho é bem delimitada, mas tem variações importantes de uma localidade para outra. De maneira esquemática, à mulher cabe assegurar os trabalhos da casa e os cuidados dos filhos menores, e a economia familiar é dividida entre ela e o marido. O homem assume a repartição do cereal, o pagamento dos impostos e as atividades de construção (casas, celeiros, bens comuns à comunidade). À mulher cabe garantir os ingredientes que complementam a alimentação, como quiabo, sal, açúcar, baobá e os diversos temperos, as roupas para ela e para as crianças pequenas, bem como madeira para a cozinha.

As atividades de tecelagem, ferro, couro e horta[21] são consideradas masculinas. Femininas são a fabricação da cerveja de milhete (*kɔnjɔ*) – fora dos momentos de rituais, quando é o homem que a prepara –, a cerâmica, a fiação do algodão e o comércio de madeira para o fogo, de especiarias, de produtos de cultivo privado (amendoim, quiabo e condimentos) e de utensílios domésticos. O dinheiro obtido das atividades de cada um permanece como propriedade individual.

O marido deve fornecer o cereal que a esposa prepara para toda a família, comendo ao lado das crianças pequenas e das filhas. Ele faz suas refeições com irmãos e os filhos maiores. Em Songo, pudemos observar uma situação em que a esposa comia ao lado do marido, ainda que este fato seja excepcional.

A vida da mulher é marcada pelas diversas perfurações dos pavilhões auriculares, excisão, menstruações, casamento, gravidez e parto, que vão

---

[21] Em região donno, as mulheres podem obter uma parcela para uso próprio na horta e no plantio da cebola.

definindo seu estatuto na sociedade. Ela permanece na casa paterna geralmente até o segundo filho. Depois disto, deverá transferir-se para a casa preparada pelo marido junto ao bairro ou povoado do pai dele. Durante um certo período, ela ajudará as mulheres da família nas tarefas domésticas, mas não poderá assumir a cozinha; quando isto ocorre, integra-se completamente à nova situação.

A criança tem uma relação privilegiada com a mãe e a avó até o momento em que começa a andar, destacando-se em seguida de maneira a alargar seus horizontes geográficos e sociais. O contato com outras crianças é intenso desde os primeiros dias. O pai permanece mais distante até o desmame (geralmente, em torno de 18 meses para os meninos e 22 para as meninas). A presença da mãe é constante junto ao bebê desde seu nascimento, carregando-o nas costas o tempo todo. Assim, o contato corporal é estreito, ele come quando tem fome, dorme quando tem sono e pode fazer suas necessidades onde e quando quiser (Antinucci, Fiore & Pisani, 1988).

A partir do momento do desmame, procede-se como em uma iniciação. A separação da mãe não se dá apenas como separação de seu corpo, mas significa uma ampliação do universo de relações e de formas de linguagem, pois a criança será introduzida na língua paterna (diferente muitas vezes da materna) e conviverá também com as outras mulheres de seu pai. Além disto, a criança passa a alimentar-se com seus irmãos e irmãs, aprendendo que a autoridade está sempre com o mais velho.

A criança passa cada vez mais seu tempo com outros meninos e meninas. Estas, somadas ao grupo de promoção de idade (circuncisão) e à sociedade de máscara (no caso das localidades mais conservadoras), são, para o menino, referências fundamentais de constituição da pessoa.

Nos locais onde a religião muçulmana promoveu alterações mais profundas, a escola corânica e a figura do marabu[22] desempenham um papel relevante na formação do menino. A menina participa das atividades domésticas desde pequena, permanecendo, portanto, mais próxima ao universo materno. A partir do desmame, a separação dos sexos será sempre rigorosa: diz-se que a menina pertence à mãe e o menino ao pai, e cada um acompanhará o genitor de mesmo sexo em suas atividades.

A criança permanece alvo de inúmeros perigos, sua sobrevivência é incerta. A morte de uma criança é vista como um problema que responsabiliza, de maneira imediata, a mulher, mas recai, de maneira mais ampla, sobre a família. Uma série de recursos é utilizada para proteger a criança, como encantações, oferendas, sacrifícios, cinturas e braceletes dotados de força. Assim, diferentes rituais destinados a protegê-la e a otimizar sua inserção devem ser realizados.

[22] Entre os muçulmanos, pessoa que se dedica à vida religiosa e a seu ensino.

Atualmente, essas medidas de proteção são utilizadas de forma desigual com diferenças locais relevantes. Elas foram em parte abandonadas, em parte transformadas ou substituídas por ritos de origem muçulmanos ou cristãos. Ouve-se, com freqüência, dizer que o mundo “estragou-se com a religião”, deixando as pessoas mais expostas aos malefícios e aos infortúnios.

Após o nascimento, uma série de ritos irá introduzir lentamente o recém-chegado no mundo dos seres humanos: imposição do nome, circuncisão/excisão, formação de associações, casamento, iniciações específicas. A criança permanece como um estranho, ela é um devir, até a passagem por rituais iniciáticos. O tipo de casamento ideal, entre os Dogon, é aquele que se realiza com a filha do tio uterino.

A idade de excisão das meninas varia segundo a região, apresentando uma tendência de ocorrer cada vez mais cedo; entre os Kolun de Songo, é feita por volta de 2 a 4 anos; no caso dos meninos, a circuncisão ocorre entre 12 e 15 anos. A circuncisão e a excisão não devem ser realizadas em um mesmo ano. Bouju (1984) afirma que circuncisão (em donno sɔɔ, *anai kondu*) e excisão (*yaí kondu*) no contexto dos Karambe de Sibi-Sibi ocorrem entre 12 e 15 anos para os meninos e entre 8 e 11 anos para as meninas. Entretanto, devemos ressaltar que não são todos os Dogon que praticam a excisão. Este é o caso dos Dara, da região de Kundu, e dos Yalkuye, de Kumo-ginɛ.

A menstruação, percebida como fonte de perigos, leva ao recolhimento das mulheres em uma casa construída para este fim em cada bairro nos povoados maiores. A maioria das construções tem uma forma arredondada. Nelas, a mulher deverá se recolher durante esse período (cinco dias), protegendo esse momento em que revela seu lado impuro (*puru*) pela negação da vida que o sangue menstrual simboliza. Caso seu marido veja o sangue menstrual, poderá morrer no campo, além do que, a presença da mulher nestas condições afeta negativamente suas forças ou torna impuros os objetos e aparatos sacralizados dos diferentes cultos. Na fundação de um novo núcleo habitacional, a casa das mulheres menstruadas deve ser construída antes mesmo da *tugu-na,* local onde se reúnem os homens e o conselho dos notáveis.[23] Atualmente, esta prática tem sido abandonada nas localidades de maioria muçulmana ou cristã – cujas mulheres não cumprem esta proibição – situação de Songo, Teguru e Kunjala.

A hierarquia social realiza-se com base em um sistema de autoridade erguido em função da primogenitura, posição em mudança permanente. Entre gerações, a autoridade pertence à geração do pai; entre pessoas de mesma geração, realiza-se através do que nasceu primeiro sobre o mais novo. Todos os integrantes de um grupo doméstico ligados à terra por pacto ancestral têm o direito inalienável

[23] Informações de Ankɔnjo Kene e Ambare Tɛmbɛnɛ de Bandiagara.

de trabalhá-la para suas necessidades de subsistência. O sistema de autoridade repousa, principalmente, no controle da prole; a coesão do grupo doméstico e da linhagem recai sobre a distribuição que se apresenta como privilégio de posições de autoridade e como ato compensatório de desigualdades (Bouju, 1984).

Mas, se a tensão e os conflitos surgem entre mais velho e mais novo, a autoridade do primeiro permanece incontestável, restando ao segundo a opção da emigração. Germaine Dieterlen (1956) oferece uma sinopse do sistema familiar e matrimonial mítico dos Dogon. A partir da constituição de quatro linhagens que se desenvolvem durante cinco gerações é possível apreender os sistemas de alianças (a cronologia e os diferentes tipos de matrimônios), a divisão e o acesso à terra cultivável, a posição de cada pessoa situada em quatro gerações de ascendentes e quatro de descendentes. As cinco gerações míticas são chamadas *ba, unum, tire, dyene* e *kumo*. A humanidade organiza-se a partir da descendência de quatro gerações que se inicia com Nommo die[24] (gêmeos). Segundo Griaule, eles possuíam a forma de peixes celestes, por isso associados à água e à vida. Da união de Nommo die e sua gêmea, nascem quatro pares de gêmeos, formando as quatro linhagens de Nommo, ou seja, os oito ancestrais da geração de *unum* chamados de Amma Sɛru, Lɛbɛ Sɛru, Joŋu Sɛru e Binu Sɛru que dão origem aos quatro grupos (unidades sociopolíticas) fundadores da sociedade dogon: Jon, Aru, Ono e Domo.

A união dos gêmeos (*gyine ya gyi*) representa o protótipo da união ideal; a primeira regra, na geração posterior, define que o gêmeo de uma família deve unir-se a uma gêmea de família diferente. Assim, por extensão, os homens, mesmo sem uma gêmea, deverão esposar preferencialmente uma mulher nascida gêmea (*denne ya gyi,* casamento preferencial). A terceira geração, *tire,* é aquela que descende da troca (*tille*) e conota a primeira e a terceira geração (avô e neto).

Na quarta geração, *dyene* (ser associado a), ocorrem uniões que se estabeleceram após a circuncisão, tendo por objetivo consolidar atos de aliança entre membros de linhagens diferentes. Finalmente, na quinta geração, *kumo* (recobrir), é estabelecida a ordem preferencial de uniões entre os filhos de cada linhagem segundo a ordem de nascimento. Assim, o filho mais velho de Amma Sɛru casa-se com a filha mais velha de Lɛbɛ Sɛru, o segundo filho de Amma Sɛru, com a filha mais velha de Binu Sɛru, e assim sucessivamente.

Acreditamos que seja importante que o leitor conheça ainda que parcialmente quatro instituições[25] interdependentes ligadas ao culto dos ancestrais.

---

[24] Nommo é, ao mesmo tempo, "a dualidade do ser humano e a complementaridade do masculino e do feminino, unidos para a procriação, ele é o mestre da água, do verbo e da fecundidade e das técnicas, representa a vitória da cultura sobre a vida selvagem" (Calame-Griaule & Ligers, 1961: 111).

[25] Dispositivo que permite a organização e a reprodução de uma sociedade, resultante de um ato que a cria e de adesões que a legitimam (Bonte & Izard, 1992).

Elas constituem o subsolo e formam as bases da sociedade e do imaginário dogon, mesmo que apresentem diferenças regionais nas formas e intensidade de sua expressão e que transformações importantes estejam em curso: o *sigi,* o *wagun,* o Lɛbɛ e o Binu.

O *sigi* é a cerimônia organizada em homenagem ao primeiro ancestral que conheceu a morte, assumindo a forma de serpente, para alguns, ainda no Mandê. Ela teria vindo com os Dogon que sacralizaram um espaço onde a serpente foi depositada ao chegarem na terra atual. A cerimônia, que se repete a cada sessenta anos, inicia-se em Yugɔ (situada ao norte de Sanga, sob a falésia), devendo estender-se a toda a região. Trata-se de um momento de afirmação da unidade da sociedade dogon, assim como de reforço da hierarquia social e de coesão entre as diferentes regiões.

Beaudouin (1984) sugere que a periodicidade é regulada por dois mecanismos principais. De um lado, pelas reuniões que os homens iniciados em Yugɔ realizam a cada dois anos na gruta das máscaras para beber a cerveja de milhete. Neste dia, depositam um búzio. Uma vez que trinta búzios tenham sido depositados, sabe-se que é chegado o momento do novo *sigi*. De outro, a cerimônia deve ser realizada antes que o último homem que conheceu o *sigi* morra. Durante este período, nenhum rito funerário destinado aos homens (*dama*) pode ser cumprido, do mesmo modo que é proibido usar e fabricar máscaras.

No culto aos ancestrais familiares, *wagun*, os homens devem cumprir as obrigações exigidas pelos seus ascendentes. Seu espaço de consagração foi construído dentro da primeira *gin'na* quando de sua chegada ao território. O *kinde-kindu* daquele que partiu terá um longo caminho a percorrer, sendo assim, seu *nani* – descendente(s) que respondem por ele – será o encarregado especial de ajudá-lo na trajetória. Cada chefe de família deverá manter as obrigações para com os ancestrais masculinos, *ana yimun*, e femininos, *ya-yimun* (Dieterlen & Griaule, 1965). Desta forma, tanto o *sigi* como o *wagun* estão vinculados ao aparecimento da morte e, portanto, à luta contra ela. O primeiro constitui um esforço coletivo para impedir o que é visto como corrupção e desordem e o conseqüente desaparecimento dos Dogon; o segundo representa um esforço semelhante, mas no âmbito da família extensa e de cada pessoa (Zahan, 1969).

O culto do Lɛbɛ reporta-se, nas palavras de Dominique Zahan (1969), ao episódio mítico da ressurreição de um ancestral comum a todos os Dogon. Ainda no Mandê, em uma época que os homens eram imortais, o grande ancestral dogon (Lɛbɛ) teve dois filhos. O primogênito foi pai de três filhos com três mulheres diferentes; eram eles: Jon, Dommo, Ono. O segundo teve dois filhos, sendo que um deles, Aru, tornar-se-ia o ancestral mais jovem dos Dogon. No momento de partir do Mandê, uma porção de terra foi retirada de sua tumba, porção essa que teria sido dividida em Kã, no território atual, dando origem a novos núcleos.

Lɛbɛ é um arquiancestral vinculado à força da terra. Ele é encontrado em quase todo povoado dogon; o que se observa é uma massa de argila em forma de cone embranquecida pelas libações rituais de creme de milhete. A autoridade de seu representante estende-se sobre uma localidade ou sobre o grupo de filiação que estabelecem laços genealógicos que os unem a um ancestral comum. Ele, o *ɔgɔ-nɔɔ*, é quem assume o culto ao ancestral responsável pela humanidade Nommo e à serpente Lɛbɛ.

O culto ao Binu também reporta-se aos ancestrais imortais que viviam no tempo anterior ao aparecimento da morte. Reúne um conjunto de linhagens que forma uma parentela mais alargada por meio de um culto, de um representante (Binu-kedu-nɛ), de um nome, de um território onde o grupo social que o compõe é mestre da terra e de proibições comuns (*ba-Binu*).[26] Segundo Griaule, "trata-se de culto realizado por pequenos grupos, dispersos ou não, a um ascendente cuja existência ocorreu no tempo mítico ou a um ser do mundo não visível (yɛbɛn, Nommo)". O Binu representa um retorno a um tempo perdido, uma ajuda aos descendentes desde que estes respeitem um certo número de proibições. A palavra Binu significa 'aquele que voltou', e o nome atribuído à força totêmica *ba-Binu,* 'pai que voltou'. Diz-se que o primeiro Binu de um determinado grupo foi concedido pelos seres da água, os *di-bɛlɛm* (Nommo) ou, em outros casos, pelos *ogulum bɛlɛm* (*yɛbɛn*). Eles escolheram, entre as diferentes linhagens, um dos membros de grupo a quem entregaram uma pedra sagrada, *duge*. A pessoa escolhida torna-se o Binu-kedu-nɛ. Os objetos que simbolizam o Binu são colocados dentro de uma pequena casa (*Binu-ginɛ*), construída para este fim. Existem dois tipos de Binu, segundo o animal que exigem como sacrifício: uma cabra ou um carneiro; o Binu pode ser também masculino ou feminino.

Nossa intenção aqui foi a de traçar alguns aspectos a fim de tornar possível a quem não conhece participar das discussões que se sucederão. O exaustivo trabalho de Denise Paulme realizado na região de Sanga (publicado pela primeira vez em 1940 e reeditado em 1988) permanece a referência mais importante. Além deste, lembramos os estudos de Eric Jolly[27] e de Jacky Bouju (1984, 1995), este último realizou pesquisas a partir da localidade de *Sibi-Sibi* entre 1979 e 1980 sobre a vida socioeconômica dos Karambe.

---

[26] Esta discussão será retomada no capítulo Trilhar, ao analisarmos os contos C3 e C4.

[27] Tese defendida em Universidade de Paris X, Nanterre, sobre a cerveja de milhete na sociedade dogon, tendo como base a região tɛŋɛ (Konsɔgu-doɲu).

Binu-Kolul

Binu-Sanga

Início da Vida entre os Dogon

A primeira viagem ao Mali ocorreu em 1993, fomos diretamente para Bandiagara sem passar pela capital. Nessa viagem, conhecemos Almami Niantao, que reside na cidade de Sevare (60 km de Bandiagara). Assim, começamos nossos contatos com os Dogon auxiliados por um homem da sociedade bozo, acaso que permite uma associação com o relato da migração originária da sociedade dogon: estes teriam sido ajudados pelos pescadores bozo a atravessar o rio Níger antes de se estabelecerem nas montanhas onde vivem até hoje.

O segundo desembarque, em 1994, seria para ficar dois anos. Recebidos dessa vez pelo professor Arouna Keita, permanecemos cerca de quinze dias na capital, Bamako.[28] Nesse período, conhecemos o movimento e as atividades da Divisão Nacional de Medicina Tradicional (DMT) e discutimos com o professor Keita o projeto e o cronograma de trabalho. Bamako é considerada uma das capitais mais africanas do oeste da África. Caótica, colorida, descortina sua intimidade lentamente a um visitante não-africano. É um lugar onde se sente também de forma muito marcada a presença européia e de organismos internacionais.

Chegamos a Bandiagara no final das águas de 1994, período da colheita de uma estação relativamente boa na qual as chuvas não haviam decepcionado. Pela estrada que corta o Planalto e une Bandiagara a Mopti, formas caprichosas dos paredões rochosos erguem-se aqui e ali como se tivessem desistido de continuar sua marcha. Entre formas insinuantes de árvores enormes mergulhadas em horizonte aberto, surgem sorrisos. Chegar era, então, poder participar de uma história milenar que em nada reivindica virgindade ou inocência, mas experiência e força.

Para nós foram dias de adaptação delicada. Um sentimento de estranhamento profundo nos recobria. As paisagens cotidianas haviam sofrido uma enorme mudança. Entre estranhamento e atração fomos construindo um lugar. A casa que nos havia emprestado a Organizzazione Interdisciplinare Sviluppo e Salute (Oriss) ficava a uns quinhentos metros da vila de Bandiagara entre dois

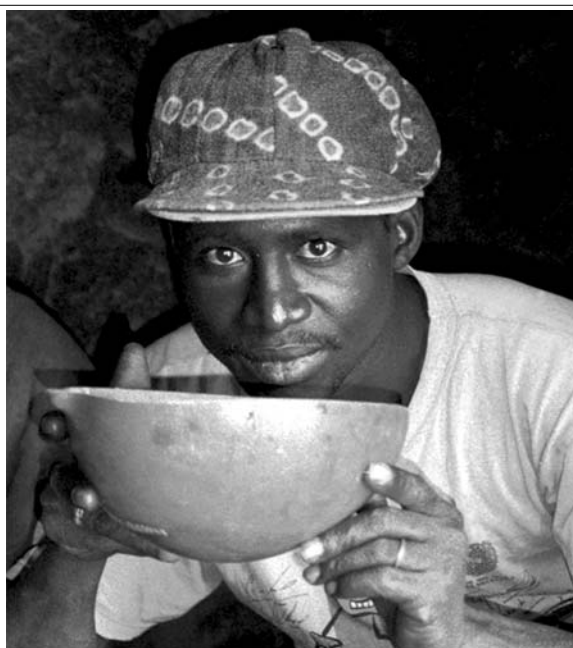
---

[28] Em 1993, antes do retorno ao Brasil, havíamos permanecido uma semana em Bamako para conhecer o serviço psiquiátrico do Hospital Point G.

baobás; na mata, segundo os Dogon. Ela era avarandada e o verde das árvores criava um oásis na paisagem, que é seca durante a maior parte do ano. Um poço garantia a água e um painel solar com duas lâmpadas fornecia luz e energia para o computador. Essa foi, durante vinte e quatro meses, a base operacional dos trabalhos que se seguiriam. Nós fomos cada vez mais longe (cobrindo grande parte da região de Bandiagara) e por períodos sempre maiores.

Bandiagara representou o ponto de referência, a base da organização das atividades que se desenvolveram em outras áreas. Algumas entrevistas com adivinhos e notáveis foram realizadas, mas tinham caráter de informações complementares. Trata-se de uma localidade bastante complexa devido à presença do estado do Mali (capital de região) e de sedes de projetos internacionais, sendo ainda profundamente marcada pela presença e poder Tucolor.

Após um mês de estudo com um jovem dogon, as dificuldades fizeram fracassar a idéia de aprender a língua de Bandiagara imediatamente. Compreendemos que os dois projetos (pesquisa com área abrangente e aprendizado da língua de Bandiagara, donno sɔɔ) eram, naquele momento, concorrentes no emprego do tempo disponível. A decisão de realizar o estudo na sub-região de Bandiagara, onde convivem diferentes falas dogon (trabalhamos com cinco delas), sacrificava a iniciativa. Assim, a dependência de um bom intérprete acentuou-se. Somine Guindo ficou conosco e, após tentativas diversas, mostrou-nos muito. Ele próprio é um terapeuta, filho de Ankonjɔ Kene, um reputado especialista no tratamento de fraturas e luxações.

Somine Guindo

No início de novembro de 1994, nossa equipe de trabalho parecia pronta. Somine, Gianni e eu começamos a viajar para conhecer os especialistas em tratamento de problemas psíquicos. Inicialmente, as viagens eram de curta duração (três a cinco dias), depois os períodos foram maiores e, num terceiro momento, transferimos nossa casa para Songo e, posteriormente, para Kundu-Kikinu. Os objetivos traçados durante a elaboração do projeto de pesquisa nortearam os primeiros passos, mas foram sendo redesenhados enquanto se descortinavam os espaços de vida e das relações. Depois de algumas visitas e com base na leitura principalmente dos trabalhos de Piero Coppo – disponíveis na biblioteca do Centro Regional de Medicina Tradicional (CRMT) –, pudemos elaborar roteiros de entrevistas em que buscávamos compreender as idéias e maneiras dogon de conceber a loucura. Um roteiro para os adivinhos e Binu-kedu-nɛ (o que recebe o Binu, ancestral); outro, para os terapeutas dogon de *wede-wede*.

Sem a possibilidade de compreender a língua, a proposta de observação, compreensão e participação nas conversas do dia-a-dia ficavam prejudicadas, ainda que fosse essa a postura que nos orientasse. Somine era levado à exaustão em seu esforço de ser nossos ouvidos e bocas, mas os limites faziam-se impiedosamente presentes a cada momento. Aprendemos a aguçar os sentidos, gestos, olhares, tom de voz, tudo era preciso para garantir alguma comunicação. Com o tempo, as saudações diárias e as palavras-chave foram sendo incorporadas, mas a barreira lingüística permaneceu uma importante limitação deste estudo.

Optamos, então, por integrar entrevistas abertas como estratégia complementar que permitiria maior rigor ao registrar algumas conversações, transcrevê-las e traduzi-las. As entrevistas registradas foram transcritas em dogon (preferencialmente na língua do entrevistado) e traduzidas duas vezes. Uma tradução termo a termo, e uma segunda, privilegiando o sentido, de acordo com a estrutura de frase exigida pela língua francesa. Dessa forma, outras duas pessoas incorporaram-se à equipe para este trabalho: Boulkasoum Ouologuem e Nouhoum Guindo, que permaneciam em Bandiagara.

O registro das informações foi negociado com cada uma das pessoas, que reagiam diversamente à proposição. Todas estas entrevistas, porém, só aconteceram após um período em que nos observávamos mutuamente. Algumas pessoas demoraram vários encontros até darem permissão para gravar conversações, fotografar ou filmar. Uma delas nunca permitiu nenhum tipo de registro além de caneta e papel. A qualidade do vínculo que se estabelecia foi um dos critérios de definição das áreas de estudo para a segunda fase da pesquisa.

DMT– Bamako

Mu – cozinha

Coleta dos Dados

Durante dois anos as atividades foram permitindo criar espaços de convivência, de conhecimento e de transformação pessoais em que conflitos, tensões e contradições podiam ser vividos, às vezes superados, às vezes suportados e outras vezes apenas percebidos.

Cabe, entretanto, uma advertência sobre os termos dogon. Gostaríamos de enfatizar o fato de que este não é um estudo lingüístico, ainda que, dentro da limitação de nossa formação, tenhamos procurado manter um rigor no registro das informações. Para tanto, buscamos realizar, depois da gravação magnética, um triplo trabalho: a transcrição e duas formas de tradução. Para o português, foram traduzidas por nós apenas as passagens utilizadas diretamente neste estudo com base nas duas versões francesas.

O alfabeto utilizado (sem as nasalizações e vogais longas)[29] é o proposto pela Direction Nationale de l'Alphabetization Fonctionnelle et de la Linguistique Appliquée du Mali. Compõe-se dos seguintes símbolos:

a d e ɛ f g h i j k l m n ŋ ɲ o ɔ p r s t u w v y z

As correspondências em português são:

e = e (como ele)

ɔ = ó (como bola)

ɛ = é (como ébrio)

u = u (como muda)

g = g (como gato ou gueto)

ŋ = n [antes de g] (como pinga ou *song* do inglês)

j = dj (como diamante, Djavan)

ɲ = nh (como pinha)

Os nomes próprios e aqueles que identificam as localidades respeitam preferencialmente a escrita dogon (salvo quando em citações) cujo acento tônico, seguindo o francês, recai sobre a última sílaba (oxítonas). Desta forma: Songo lê-se, em português, Songô; Kujala lê-se Kundialá. Estão em itálico: os termos dogon, exceto os nomes próprios, nomes de lugares e de regiões, e as denominações dos falares presentes no território dogon (como donno sɔɔ, tommo sɔɔ, teŋe kã, tɔrɔ sɔɔ). Quando um termo é apresentado em mais de uma língua, seus correspondentes são seguidos das seguintes indicações: DO para donno sɔɔ, TƐ para teŋe kã, TƆ para tɔrɔ sɔɔ, DL para dogulu sɔɔ, TO para tommo sɔɔ, KO para kolu sɔɔ. Os termos sem nenhuma indicação são donno sɔɔ.

---

[29] Não se diferenciaram sons orais e nasais, nem vogais longas e breves/normais, exceto quando se tratar de citação, quando os termos forem da língua teŋe kã ou for grafia utilizada por outro autor.

Permanece um grande desacordo entre os especialistas quanto à grafia para os termos dogon, encontrando-se para a mesma palavra variações significativas entre um autor e outro. Utilizamos, como referência para as transcrições, o *Dicionário Donno Sɔɔ*, de Marcel Kervran, e o alfabeto definido pela Direction Nationale de l'Alphabetization Fonctionnelle et de la Linguistique Appliquée du Mali. Os termos em tɔrɔ sɔɔ respeitam a grafia proposta por Geneviève Calame-Griaule, em *Dictionaire Dogon: dialecte tɔrɔ*, mas sem a notação dos tons.

O ano de 1995

O eixo fundamental girou em torno da compreensão dos sentidos da loucura e dos destinos individualizados de quem entrava por esses (des)caminhos e envolveu as seguintes atividades:

1. Realizamos estudo sobre a terminologia utilizada para definir e descrever a loucura e os fenômenos existenciais vinculados. Para isto, além da consulta aos dados levantados pelos pesquisadores italianos (Coppo, Fiore, Pisani, Lionetti), realizamos entrevistas abertas cujo roteiro definitivo foi sendo elaborado no processo após compreender as categorias básicas para aprofundá-las. Fizemos visitas periódicas, sempre em três pessoas (junto com o intérprete e o responsável pela coleta das imagens, que foram captadas sempre que permitidas). Essas entrevistas eram precedidas e entremeadas por períodos de observação quando buscávamos nos apresentar e conhecer as atividades do terapeuta dogon em questão.

2. Coletamos contos sobre a loucura e temas correlacionados, que significam um acesso a maneira pela qual ela é modulada, no imaginário dogon, num mundo que não pode ser descrito, somente narrado.

3. Entrevistamos doentes, familiares e terapeutas a fim de conhecer os processos desencadeados a partir do aparecimento da problemática do sofrimento psíquico.

4. Fizemos entrevistas com adivinhos e Binu-kedu-nɛ (aquele que recebe o Binu, representante do ancestral de culto clânico), buscando conhecer a terminologia e as problemáticas de natureza psíquica, mas que não são incluídas na classificação local de *wede-wede* (loucura), ligadas ao momento de crise e mal-estar que motiva a busca de ajuda fora do âmbito familiar.

5. Reunimos documentação visual: fotográfica e videográfica. Fotografia e vídeo foram instrumentos e suportes para apreensão do fenômeno da loucura e para sua compreensão e transmissão do conhecimento. O trabalho de registro de imagens foi realizado por Gianni Puzzo.[30]

---

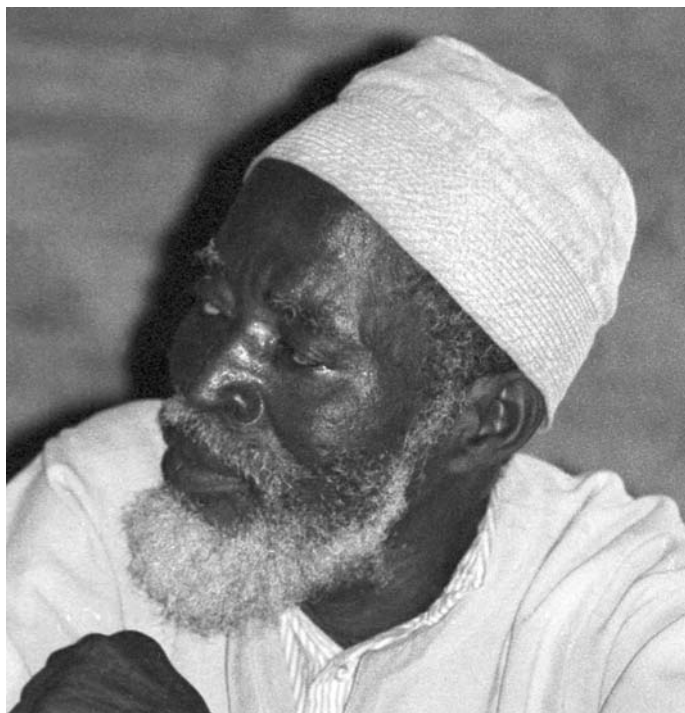
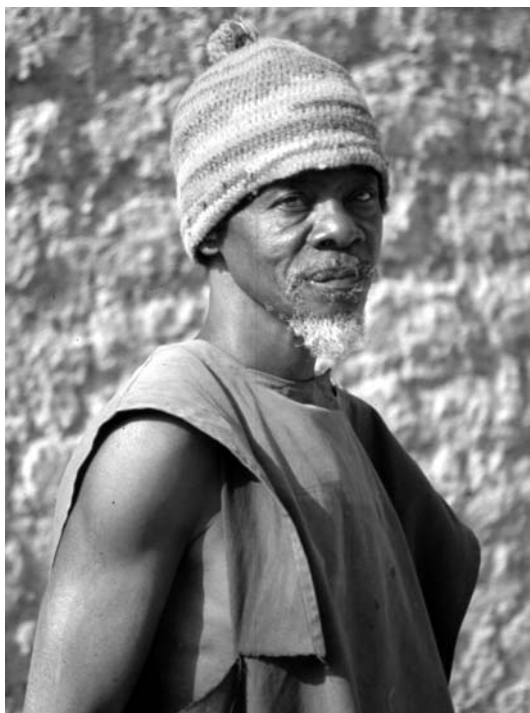
[30] O leitor pode encontrar uma cópia em formato VHS do vídeo Jon-jongunɛ: territórios da loucura na biblioteca da Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Uma pequena parte das fotografias pode ser encontrada no endereço <www.antharesmultimeios.com.br/dogon/1abertura.htm.>

O ano de 1996

Os procedimentos visavam a um alargamento de nossa visão da sociedade dogon a partir de núcleos habitacionais específicos definidos durante os meses iniciais. Esse período caracterizou-se, sobretudo, pelo estudo de situações localizadas, notadamente, Songo, Wendegele, Kundu-Kikinu. Cada uma dessas localidades revelava certos elementos da organização social, dos valores fundadores da vida coletiva, da dinâmica de inserção dos terapeutas e dos doentes. Unidades na pluralidade do mundo dogon. Além disso, fizemos, de forma mais esporádica que no ano anterior: 1) entrevistas e visitas aos terapeutas e adivinhos com os quais havíamos trabalhado no ano anterior; 2) entrevistas com pacientes e familiares; 3) coleta de contos e ilustração de vinte narrativas escolhidas (recriadas segundo interpretação visual de Allaye Kéné Atô, duas delas podem ser apreciadas no capítulo Permanecer).

Terapeutas Dogon

Estas entrevistas tiveram como objetivo central a apreensão das noções fundamentais que compõem o universo de significação da problemática psíquica, ou seja, a terminologia empregada, as expressões, definições e classificação, noção de pessoa, percepção da doença. Procurávamos, sempre que possível, gravá-las de forma a poder transcrevê-las e traduzi-las, produzindo um documento relativo a cada encontro. Trabalhamos a partir de um roteiro de entrevistas, realizadas em encontros sucessivos, por meio das quais procuramos cobrir os temas previstos. Uma série de entrevistas foi feita com cada um dos entrevistados. Procuramos, a partir de uma questão abrangente, criar um clima de conversação, cobrindo, sem ordem muito precisa, todas as questões do roteiro, o que geralmente ocorria depois de quatro ou cinco entrevistas em vários encontros. Essas entrevistas foram precedidas e depois alternadas com encontros cujo objetivo era, sobretudo, observar e deixarmos ser observados, criar história e fazer vínculos.

Allaye – terapeuta dogon

À esquerda Patrice e à direita Ambaiende – terapeutas dogon

Pessoas com Problemas Psíquicos e seus Familiares

Tivemos a oportunidade de conhecer diversos pacientes com histórias de sucessos e insucessos nos tratamentos. Famílias que se ocuparam de seu doente conseguindo reinseri-lo completamente; outras que gastaram o que tinham para buscar ajuda para seu doente; outras ainda que nunca procuraram nenhuma ajuda especializada, tendo permanecido na própria família as tímidas iniciativas de tratar a pessoa doente. Em outros casos, as pessoas (familiares e doentes) desistiram do tratamento após algumas tentativas, incorporando a diferença e buscando inserir a pessoa dentro das possibilidades de que dispunham nas atividades cotidianas.

Conhecemos, também, pessoas abandonadas a si mesmas sem qualquer amparo da família, perambulando nos mercados de Bandiagara, onde fizemos um levantamento durante os meses de maio e junho de 1995. Nos dias de mercado, íamos para lá, permanecendo até o encerramento das atividades. Pedíamos aos comerciantes para nos indicar pessoas que eles consideravam loucas (*wede-wede-*

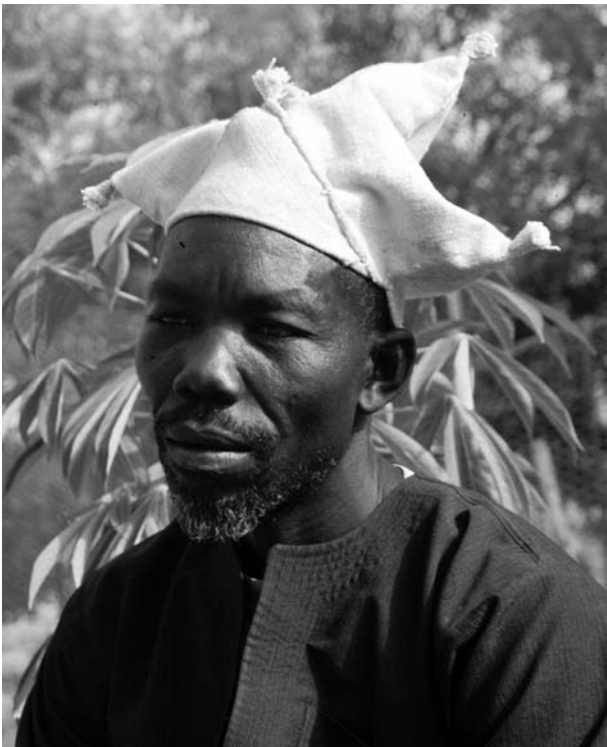
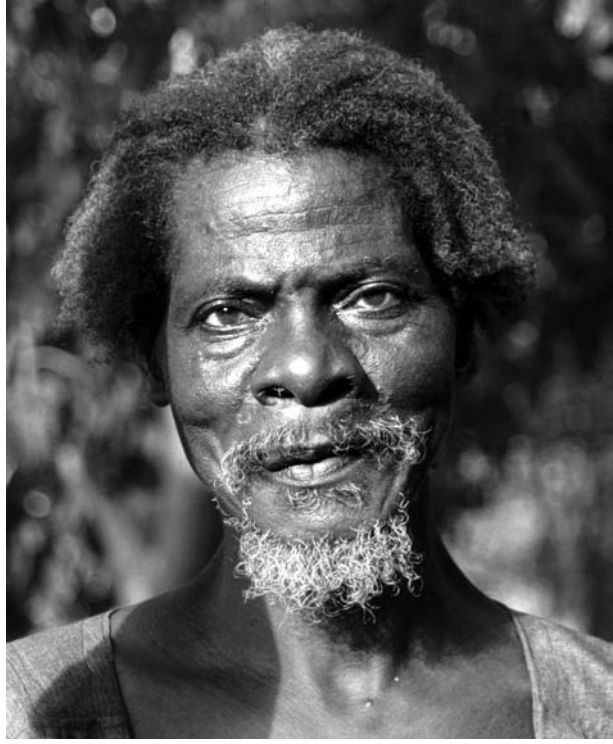
ginɛ); depois, procurávamos a pessoa indicada e buscávamos verificar suas condições de vida e seus laços, familiares ou não, de suporte social. Encontramos trinta pessoas, em diversos graus de abandono, que viviam grande parte de seu tempo no mercado. Além dessas, encontramos pessoas presas em suas casas, às vezes amarradas com tecido ou acorrentadas.

As informações foram ampliadas por visitas e entrevistas realizadas com 21 pessoas e seus familiares e com terapeutas. Dentre estas, quatro tiveram acompanhamento mais sistemático e duradouro. A dramática situação das pessoas e de seus familiares tornava especialmente delicados esses encontros, pois a expectativa de ajuda implicava um compromisso que tivemos de avaliar a cada momento. Este foi um fator central na decisão de seguir de forma mais próxima um número reduzido de pessoas. Inicialmente procurávamos as pessoas; depois, eram familiares e amigos que vinham nos procurar.

Narradores: coleta de contos sobre a loucura

O procedimento para a coleta de contos foi se desenhando à medida que nossa presença se fazia constante, permitindo uma aproximação maior com algumas pessoas de cada localidade visitada. Pudemos verificar que a prática de se reunir e contar histórias mantém-se de forma desigual no Planalto Dogon. Em alguns lugares, dedicar-se às narrativas perdeu sua dimensão de atividade cotidiana, sendo considerado como algo que se fazia em tempos idos. Apesar disso, em Bodio (onde reside o terapeuta Allaye Sagara) e Teguru (onde habita o Binu-kedu-nɛ Nambilɛm Jigiba), essa tradição mantém-se viva como atividade de lazer e, ao mesmo tempo, momento de vivência coletiva entre mulheres, na reunião dos camaradas de um mesmo grupo de idade, entre membros de uma família. Os contadores criam e ao mesmo tempo reelaboram contos aprendidos desde a infância, contos que percorrem temáticas diferenciadas da existência.

Procedemos de duas maneiras: por meio de relatos individuais e de roda de contos em que a palavra é distribuída pelos próprios participantes entre os narradores (grupo de amigos) que se reuniram com esse propósito. Propusemos que nos dessem contos em que houvesse personagens considerados loucos (*wede-wede ginɛ*), e também que relatassem sobre uma problemática denominada pelos dogon de *yapilu*.[31] Além desses, solicitamos relatos sobre Binu, pois, para os dogon entrevistados, é necessário fazer a diferença entre a manifestação do Binu e a manifestação da loucura. Foram transcritas 90 narrativas, 16 delas analisadas neste livro, cujo critério de escolha será indicado mais adiante.

[31] Termo para o qual não encontramos correspondência, refere-se à problemática ligada à desordem provocada pela morte de uma mulher durante o parto ou durante a gravidez.

Narradores

As diversas fases dos trabalhos compõem um conjunto complexo de informações cujos instrumentos de coleta obedeceram às necessidades que emergiam em movimentos muitas vezes desordenados. Movíamo-nos entre os objetivos imediatos da pesquisa e nossa necessidade de conhecer da maneira mais abrangente possível os eventos importantes do calendário dogon. Vivências de dúvidas e angústias em aceitar o inesperado e as indeterminações, muitas das escolhas foram resultantes do encontro de objetivos explícitos, intenções que se revelavam lentamente e emoções. Procurávamos elaborar nossos próprios sentimentos, buscando a aproximação melhor ou possível com a natureza da problemática específica.

Em todos os momentos, evidenciava-se a importância da convivência e participação na vida cotidiana dos entrevistados, da relação construída cuidadosamente e nos limites do tempo proposto por eles: "todos os dias a orelha vai à escola", "a palavra não termina em um só dia" ou "o saber é muito grande para uma só pessoa" foram máximas que procuramos respeitar. Assim, além das informações, parecia-nos fundamental apreender as regras de comportamento que guiam as relações e o dia-a-dia das pessoas segundo seu estatuto, seu sexo e sua idade. A permanência constante em campo durante dois anos foi condição imprescindível para o cumprimento desta pesquisa.

Regiões de Abrangência

A organização política dogon tem no conselho de cada núcleo habitacional sua expressão maior de poder, o que, somado à diversidade lingüística e ao complexo processo histórico de ocupação do território,[32] faz da sociedade dogon um conjunto no qual as variações regionais são marcantes. Cabe, entretanto, ressaltar que sua unidade é reivindicada pelos interlocutores que conhecemos, tendo sido constituída por meio de relações de parentesco, alianças, rituais e processos históricos.

A Zona Donno, segundo caracterização que emprestamos de Eric Jolly (1995), é marcada pela ausência ou fragilidade dos chefes político-religiosos (*lɛbɛ-ɔgɔ*), por possuir sociedades de máscaras e grupos de idade fortes. Holder (1998) reafirma que na região de Bandiagara existem linhagens sem autoridade centralizada. Bandiagara situa-se na sub-região Ginɛ-banu-mɔn, com cerca de dez mil habitantes, majoritariamente Dogon, mas contando com presença Fula, Hauçá e Bambara. É o mais importante centro comercial e político do planalto

[32] A propósito da constituição da sociedade dogon, ver Gallais, Huysecom & Mayor (1995).

desde a instalação da capital do reino Tucolor por Tijani Tall, quando era constituída por três bairros, um deles fundado por um Tɛmbɛnɛ (ou Tembely) e os outros pelos Wɔlɔgɛm (ou Ouologuem).[33] Entre os Donno, trabalhamos, principalmente, em Wendegele, Teguru e Koluntanga.

A região do Piŋari ou Kolun ginɛ estende-se do sul do rio Yame até a metade do caminho que fica entre o vale do Níger e Bandiagara. Uma paisagem particular surpreende o estrangeiro, muralhas de rochas a pique que forneceram proteção para a população, que construiu suas casas sobre os blocos compactos dos rochedos. Os habitantes que posteriormente receberiam uma forte influência islâmica reuniam-se em torno a um guerreiro e conferiam grande importância ao *ɔgɔ-nɔ* (chefe), à sociedade de máscaras e aos grupos de idade. Nossas atividades concentraram-se em Songo.

Na região tɔmmɔ predomina uma organização político-social formada pelos habitantes do mesmo núcleo habitacional; um guerreiro de prestígio poderia reagrupar (época pré-colonial) localidades de um mesmo território, independentemente de relações de parentesco. Kumo-ginɛ e Ondu-donoban são as localidades onde trabalhamos com especialistas que se ocupam de *wede-wede*.

Na região tɛŋe, as sociedades de máscaras são discretas e os chefes sagrados (*ɔgɔ waju*), escolhidos independentemente de sua idade, são investidos de grande poder político-religioso, convivendo com os patriarcas do grupo. Trabalhamos, sobretudo, em Bodio.

A história da zona tɔrɔ constituiu comunidades independentes entre as quais ocorreram inúmeras guerras. A variação lingüística é acentuada, e cada localidade reivindica uma maneira própria de expressão (Kundu sɔɔ, Ibu sɔɔ, Sanga sɔɔ, entre outras). Trabalhamos em Kundu-Kikinu.

A situação geográfica, sobretudo na falésia, dificultou a comunicação entre as localidades, fato que, somado à hostilidade dos Fula e ao caráter belicoso de seus vizinhos – com invasões e saques que se sobrepuseram naquele espaço –, favoreceu uma divisão política com a formação de regiões independentes.

Esta situação explica em grande parte a complexidade lingüística,[34] existindo várias expressões autônomas, diferentes entre si quanto a vocabulário, morfologia e sintaxe (Calame-Griaule, 1956). Thierry Berche (1990, 1998) publicou um levantamento sobre a intercompreensão entre onze das diferentes expressões dogon no qual afirma haver um alto grau de incompreensibilidade entre várias delas, como entre donno sɔɔ e jamsay.

---

[33] Ver Dieterlen (1941); Kervran, Kassogue & Tembely (1993), entre outros.

[34] Ver também Bertho (1953). Até o presente, nenhum estudo pode descrever sistematicamente a complexidade lingüística dogon; utilizo neste livro o termo língua quando faço referência às áreas lingüísticas nas quais trabalhei, eximindo-me de utilizar o termo dialeto devido a conotações pejorativas.

A diversidade lingüística e a independência regional não confundem a consciência de unidade dogon, que se equaciona tanto no plano cosmológico e metafísico quanto no político-institucional e econômico. Em *Dieu d'Eau*, Marcel Griaule (1965) afirma que cada um dos chefes das oito famílias primordiais, sob a orientação do sétimo Nommo promotor da civilização, construiu um tambor destinado à divulgação da palavra entre os homens. Cada tambor é a voz do ancestral que o confeccionou, correspondendo a sete línguas diferentes, que se encontram nas línguas faladas atualmente, e a uma língua própria do maior dos tambores, que deveria ser entendida por todos.

No plano institucional, uma rede de alianças contribui para a garantia dos vínculos necessários. Sendo assim, as pessoas e grupos encontram-se ligados por razões rituais e históricas. Uma pessoa conhece usualmente diversas línguas. O jamsay e o tombo (ou tommo) são considerados as línguas mais antigas e, portanto, mais puras. A primeira é uma língua ritual, utilizada nas canções e declamações.

A definição das áreas de estudo teve como ponto de partida as pesquisas realizadas pelo CRMT na década de 80 e início da seguinte. Além disso, o recenseamento dos terapeutas da região, realizado pelo CRMT, serviu de guia durante os primeiros meses de nossas atividades. Foi dessa forma que estabelecemos os especialistas para os primeiros contatos. Bodio, Kunjala, Kumo-ginɛ, Ondu-donoban, Moe, Kasa e Sibo formaram o conjunto das localidades onde iniciamos; a elas somaram-se depois Gɔndɔ, Kamma, Wendegele, Soninge, Duru e Kundu-Kikinu.

Os adivinhos e os contos sobre a loucura conduziram-nos a Teguru, Bodio, Kani-Goguna, Bandiagara, Sinkarma e Yenduma-Ato, onde um talentoso jovem, Antɛmɛlu Teme, ouviu os contos selecionados e os recriou em suas imagens, usando papel e caneta hidrográfica.

Logo após nossa chegada a Bandiagara, percebemos, em suas ruas, a presença de pessoas visivelmente diversas do ponto de vista do comportamento social. Procuramos nos aproximar de um velho que andava pelas ruas solicitando assinaturas em pedaços de papel que trazia sempre consigo. Solícito, ele contou sua história – em meio a suas idéias estruturadas, vozes e presença de seres que não podíamos ver. Este encontro com Yakuba Karambe seria uma das portas mais importantes que se abriram como caminho deste estudo. Ele incitou-nos a ir ao seu povoado Songo, onde trabalharíamos durante os dois anos de permanência em terras dogon (ainda que de forma desigual na distribuição de nosso tempo no local). Posteriormente, visitamos outras localidades na mesma região por solicitação de familiares que conheceram nosso trabalho em Songo.

Centro Regional de Medicina Tradicional

Durante os três meses seguintes à nossa chegada a Bandiagara, procuramos conhecer a história, a dinâmica institucional, o sistema de saúde e as pesquisas desenvolvidas pelos pesquisadores que haviam passado pelo CRMT.

Os estudos realizados pelo CRMT de Bandiagara,[35] desenvolvidos por pesquisadores do Mali e da Itália, visavam a subsidiar a obtenção dos objetivos estabelecidos. Desta forma, além da pesquisa sobre o itinerário de busca de ajuda terapêutica por parte da população e do recenseamento dos terapeutas, base inicial para os outros estudos, trabalhou-se em quatro vertentes principais.

A primeira interessava-se pela compreensão da formação da pessoa, da educação e da socialização da criança dogon – estudo realizado por Lelia Pisani e Babara Fiore.[36] A segunda, a partir de uma preocupação lingüística, promoveu estudos voltados para o entendimento do léxico donno sɔɔ, *fulfude* e *bamanã* (bambara), no que se refere à expressão dos problemas psicossociais e psicopatológicos, e à expressão das emoções.

O terceiro eixo de pesquisas constitui-se por uma verificação mais aprofundada sobre o conhecimento de algumas categorias nosológicas da medicina tradicionista[37] na região de Mopti e também sobre os mecanismos de aquisição e transmissão do conhecimento.

Uma quarta orientação tratou da farmacopéia tradicionista. Catalogaram-se, classificaram-se e identificaram-se cerca de 640 espécies, realizando-se análises químicas e toxicológicas de algumas. Coletaram-se, ainda, receitas utilizadas para tratar vários tipos de problemas.

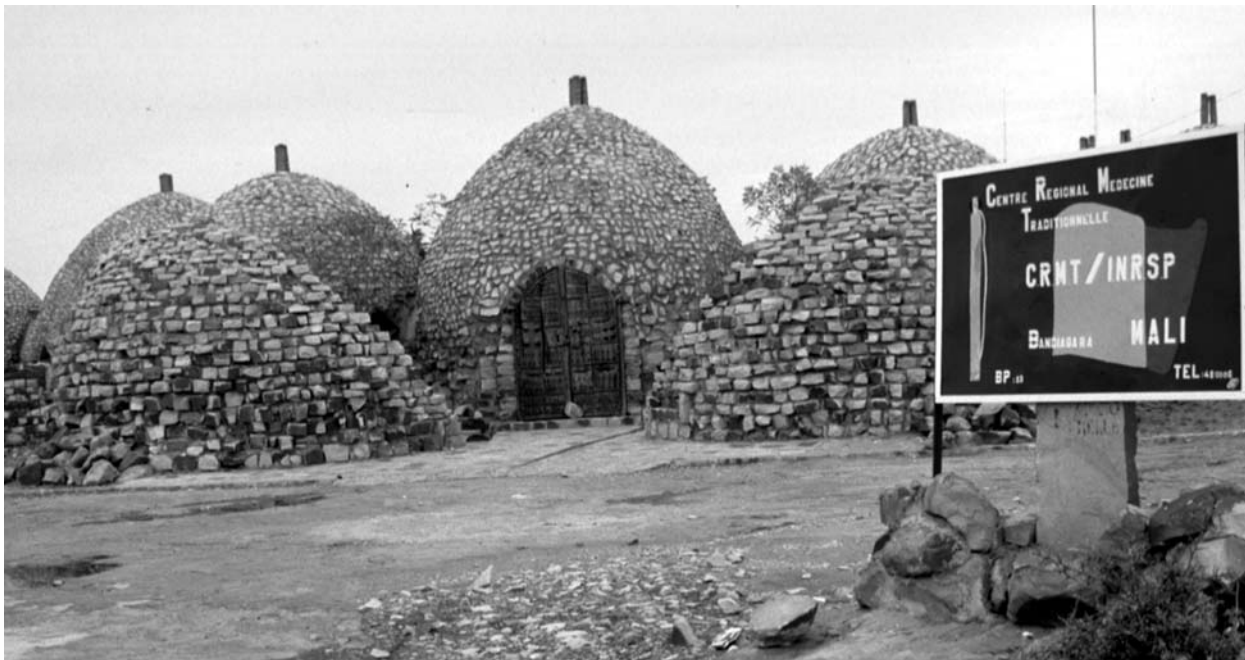
Entre as principais pesquisas desenvolvidas pelo CRMT–Bandiagara, podemos citar, itinerário terapêutico, gravidez e parto no *Cercle* de Bandiagara, *gamma*,[38] epilepsia, psicologia e psicopatologia dogon; psicologia tradicional do sonho; problemas mentais e busca de tratamento; psicologia da primeira infância, além do recenseamento de terapeutas, citado anteriormente.

---

[35] Ver na bibliografia os títulos organizados por Piero Coppo (1988b, 1993b); Coppo & Keita (1989).

[36] Este estudo não foi publicado, os dados coletados encontram-se disponíveis nos arquivos do CRMT–Bandiagara para pesquisadores autorizados.

[37] O termo, como foi visto anteriormente, adquiriu uma conotação negativa. Por isso muitos autores adotaram o termo 'tradicionista'.

[38] Categoria que comporta significações diversas, traduzida como reumatismo e nevralgia difusa.

CRMT– Bandiagara

Recenseamento dos Terapeutas[39]

Ainda que novos terapeutas pudessem ser cadastrados, o recenseamento, iniciado em 1986, cumpriu-se, em sua maior parte, até 1989. Foi conduzido através da aplicação de três questionários. O primeiro destinava-se a 28 chefes de subdistritos (*arrondissements*) dos distritos (*cercles*) de Bandiagara, Bankass, Koro e Yauvarou. Visava à obtenção de informações gerais sobre a região e sobre a prática da medicina tradicionista. O segundo questionário foi aplicado a terapeutas visando a identificá-los, bem como a caracterizar suas atividades profissionais. Com a aplicação do terceiro questionário, buscou-se obter informações sobre as doenças tratadas por cada terapeuta.

Os dois primeiros produziram um número significativo de informações, viabilizando as pesquisas ulteriores. O terceiro questionário não foi adequadamente preenchido, o que causou a obtenção de dados dispersos e desiguais. Segundo Yeyiha, Keita & Diaouré (1989), em fevereiro de 1989, o CRMT de Bandiagara havia identificado em sua sub-região 312 especialistas da medicina tradicionista

[39] A diferenciação entre especialistas e adivinhos nem sempre é nítida. Algumas pessoas são reconhecidas por seu conhecimento em tratar esta ou aquela doença; podem realizar algum tipo de adivinhação ou não. Os adivinhos (videntes ou não) atuam sobretudo como intérpretes dos sinais de angústias, de infortúnio e de conflitos; podem tratar algumas doenças ou não. Muitas vezes, são eles que realizam os ritos propiciatórios que asseguram a chance de uma ação especializada sobre um determinado mal ser bem-sucedida.

(81 no *cercle* de Bandiagara). Destes, 58 ocupavam-se de problemas psicossociais considerados dentro da categoria correspondente à loucura e 13 atuavam no distrito central de Bandiagara.

É necessário ressaltar que esse levantamento não corresponde à totalidade do universo, conforme afirmam os próprios pesquisadores, pela dificuldade de acesso ou pelo fato de as pessoas estarem ausentes quando da passagem da equipe do CRMT (Yeyiha, Keita & Diaouré, 1989). Soma-se, ainda, o fato de que uma grande parte dos adivinhos e videntes trata também um certo número de doenças. Um recenseamento para identificar as atividades destas pessoas poderia enriquecer os dados atualmente disponíveis.

Saúde Mental

Uma marca do CRMT de Bandiagara é ter incluído entre seus objetivos a preocupação com a saúde mental. Um estudo epidemiológico[40] realizado em Bandiagara por Coppo, Giovanni e Mounkoro em 1983 (Coppo, 1993b), com pacientes do CRMT, indicou uma prevalência de problemas psicossociais distribuídos da seguinte forma: 1,5% de casos psíquicos, 6,0% de psicossomáticos, 2,9% de casos com necessidade de suporte social e 2,7% de pessoas com problemas somáticos e sociais. Desta forma, os problemas psíquicos e psicossociais representam 6,4% dos casos (30 de 230 casos passaram para a segunda fase da pesquisa).

Um estudo realizado pela OMS (1975) indica que a taxa de prevalência de problemas mentais graves é de 1% da população. No caso de problemas mentais menores, a taxa se eleva a 10%, com pouca variação nas diferentes regiões estudadas.[41] Mas, os pacientes diagnosticados como esquizofrênicos em países industrializados têm maior probabilidade, segundo a OMS (1975), de evoluir para um quadro de cronificação.

Reexaminando os dados do arquivo do CRMT, em novembro de 1994, constatamos que 380 terapeutas haviam sido identificados. Entre os terapeutas dogon da sub-região de Bandiagara, 48 ocupam-se de problemas psíquicos. Este número foi obtido com o exame das fichas de cadastro, selecionando-se aquelas

---

40 Utilizaram-se palavras-chave e categorias nosológicas locais e como referências o Self-Reporting Questionaire (SRQ-24), elaborado pela OMS como instrumento de primeiro nível, traduzido para o dogon donno sɔɔ, fufulde e bamanã.

41 Nas últimas duas décadas, a OMS tem realizado uma série de investigações denominadas transculturais, envolvendo pesquisadores de mais 40 países: International Pilot Study of Schizofrenia – IPSS (1.202 pacientes em nove países); Study on Psychiatric Impairments and Disabilities (250 pacientes em sete países); Study on Depressive Disorders in Different Cultures (570 pacientes em nove países); Schizofrenia: manifestations, incidence and course in different cultures (1.379 pacientes em nove países).

cujos terapeutas afirmam tratar doenças vinculadas a problemas psíquicos.[42] Desta forma, pudemos perceber dois grupos, um que se refere à loucura e outro que reúne uma série de categorias ou mesmo designações de problemas psicológicos menos definitivos ou menos graves.[43] No primeiro grupo destacam-se:

- *Weze*[44] – loucura; *yapilin* (ou *yapilu*).
- *Gézé* (*gédé, jédé* ou *djeze*) – *gézé* significa vento; trata-se de uma categoria abrangente que designa diferentes patologias. Através do vento, uma série de forças pode atuar sobre as pessoas. Um terapeuta dogon fala, por exemplo, de uma doença chamada *sintandu gédé* (*setane ɔɲo*, em tɛŋe kã), que leva a uma incapacidade de falar e de comunicar-se. *Sintandu* é traduzida por diversos intérpretes e mesmos terapeutas e adivinhos por diabo.
- *Yébén tébili* – significa atacado pelos *yébén*, integrantes das sociedades não visíveis para a maioria dos homens e com quem dividem o espaço terrestre. Ao referir-se às doenças causadas pelos *yébén*, os dogon dizem também *ogulu bélén,* onde *ogulu* significa mata e *bélén*, povo, gente.

No segundo grupo de categorias, foram utilizadas outras expressões para designar algum problema psíquico ou de comportamento: *ku banyi* (cabeça invertida); *ku dyin* (cabeça mal; todo problema que envolve a cabeça); *ku sendye* (cabeça retorcida); *né* (medo); *wagnénwo taana* (romper interdição ancestral).

Na sub-região de Bandiagara, entre os 122 terapeutas dogon,[45] pudemos identificar 22 fichas de especialistas no tratamento de *weze, wede-wede* ou *keke* (loucura); 29 fazem referência às outras categorias citadas. Declaram-se animistas 25% (12) dos especialistas em problemas psíquicos; 56,25% declaram-se muçulmanos (27); 6,25% cristãos (3) e 4,16% não responderam a esta questão. Quanto à origem do saber, a maioria (22) afirma ser tradição familiar; seis obtiveram-no por revelação e três por aprendizagem junto a outro terapeuta. Na tabela a seguir, pode-se observar facilmente a distribuição dos terapeutas dogon segundo os distritos em que vivem.

---

[42] As fichas de cadastro estão preenchidas em diferentes línguas indistintamente. Optamos por utilizar apenas o donno sɔɔ, buscando as respectivas correspondências quando a informação tenha sido dada em tommo sɔɔ, toro sɔɔ, tɛŋe kã ou outras. Ressaltamos também que nossa seleção apreendeu apenas os terapeutas dogon.

[43] Mantivemos a grafia das fichas e/ou como foram divulgadas nos relatórios técnicos do CRMT.

[44] Em donno sɔɔ de Bandiagara, diz-se *wede*. Os sons d e z são freqüentemente trocados um pelo outro.

[45] De 380 fichas, sete não foram localizadas. Contudo, sabe-se que quatro das fichas são do distrito central. Destas quatro, uma é de especialista em problemas psíquicos, residente em Bodio; uma é da sub-região de Bankass, de especialista numa categoria definida como medo (*nɛ*). Sobre as outras duas não foi encontrado dado algum.

Tabela 1 – Número de terapeutas dogon da sub-região de Bandiagara, segundo os distritos em que habitam – 1986-1994

Distritos	Nº de terapeutas dogon	Nº de terapeutas dogon que tratam *wede-wede*
Central	39	22*
Duru	16	3
Kendie	13	7
Kani	20	9
Gundaka	2	0
Sanga	5	0
Uo	9	1
Ningari	18	6
TOTAL	122	48

* Um outro terapeuta de *wede-wede* foi identificado, mas sua ficha de cadastro CRMT não foi localizada.
OBS: Alguns terapeutas tratam mais de um problema.

Ainda que a assistência em saúde mental não fosse considerada prioritária no Mali, sua demanda é relevante. Dentro desta perspectiva, o projeto inicial do CRMT previa a promoção de um sistema de atenção em saúde mental que articulasse a medicina tradicionista e a biomedicina de origem européia. Tal experiência deveria servir como referência a ser utilizada em outras regiões do país. Esta proposta de encarregar-se de pessoas portadoras de problemas psíquicos ainda permanece por construir. O CRMT tem, no ambulatório psiquiátrico, o cerne de sua ação institucional. Este fato pode ser observado através dos relatórios de atividades – que são cada vez mais centrados nas estatísticas de consultas, seja de clínica geral, seja psiquiátrica.

Nos anos iniciais, isto é, em meados da década de 80, diversas pesquisas destinavam-se a recolher dados antropológicos, sociológicos e epidemiológicos, mas nota-se uma mudança de direção política e/ou de compreensão do projeto inicial. Embora a articulação entre sistemas de saúde fosse um dos principais objetivos iniciais, até 1994 o que se efetivou foram contatos e um certo acompanhamento individualizado com cerca de cinco terapeutas. Construiu-se um saber sobre o terreno, mas não uma articulação com o sistema oficial de saúde.

No campo da saúde mental, ainda que algumas atividades como seminários e programas terapêuticos específicos tenham sido realizados junto com os terapeutas tradicionistas (como no caso da epilepsia), são iniciativas esporádicas que não se configuram em uma ação programática, deixando entrever que pelo menos em parte as atividades realizadas eram motivadas por interesses

externos às necessidades do serviço (como as ações ministeriais ou as vinculadas ao Programa Nacional de Saúde Mental).

O CRMT, funcionando como um centro de saúde, atende a uma parte da demanda local e regional em paralelo e não em colaboração com as medicinas tradicionistas locais (dogon e fula). Entretanto, um importante fruto dessa preocupação é a organização dos especialistas da medicina originária em associações.

Depois de verificar a documentação existente na instituição (escrita e registro magnético de entrevistas), participar de algumas consultas realizadas pelo Dr. Mounkoro e conhecer as atividades que ali se desenvolviam, iniciamos nossas atividades no território. O CRMT, que nos recebeu perante as autoridades locais, apresentou-nos aos terapeutas dogon com quem mantinha relações; assim, na primeira visita a Ningari fomos acompanhados pelo Dr. Mounkoro. Com o prosseguimento da pesquisa, distanciamo-nos do quotidiano da instituição de Bandiagara e realizamos um trabalho bastante independente, contando sempre com o apoio do chefe da DMT, Dr. Arouna Keita.

A preocupação de promover uma cooperação entre as ciências humanas e a psiquiatria não é uma novidade, ainda que o caráter e a forma desse diálogo tenham se modificado ao longo de sua história. Percebe-se a pluralidade de interesses e de perspectivas ao analisarmos os objetivos, a metodologia, os elementos e a dinâmica postos em jogo para definir o campo. Com diferentes orientações e temas de estudo, o debate se estabelece em uma tensão entre antropologia, de um lado, e psiquiatria, psicologia e/ou psicanálise, de outro. Foucault, em *As Palavras e as Coisas* (1992: 385), afirma que existe uma aproximação topológica no espaço do saber entre etnologia e psicanálise, pois "nos confins de todos os conhecimentos sobre o homem, elas formam um tesouro inesgotável de experiência e de conceitos, mas sobretudo um perpétuo de inquietações, de colocar em questão, de críticas e de contestação daquilo que poderia parecer, de outra maneira, adquirido".

O que nos interessa, aqui, é uma tensão de caráter epistemológico e político entre o universal e o particular no processo de conhecimento e entre o próprio e o outro. A discussão sobre o que é a alteridade é ferida aberta no campo da etnopsiquiatria, pois a psiquiatria debate-se com a visão da loucura como o outro da normalidade desejada, e a etnologia com a herança colonial, na qual o africano, o indígena e o não-europeu ocupam o lugar de um outro do qual se quer limites distanciados.

Psiquiatria em Terras Africanas

No final do século XIX e início do século passado, missionários e militares médicos em missão de exploração e conquista descreveram fenômenos considerados desordem psíquica, assim como terapêuticas de sociedades africanas, americanas e asiáticas. Em suas observações, os preconceitos, as categorias morais, o paternalismo e o eurocentrismo reduziam a diferença ao absolutamente outro e ao exótico. A religião foi considerada, muitas vezes, como esquizofrenia organizada; a magia como doença da cultura e o especialista da cura negro-africano descrito como epilético, histérico ou doente dos nervos.

Entre 1912 e 1931, Cazenove, médico e major das tropas coloniais, publicou diversos documentos sobre a situação da assistência psiquiátrica no Senegal a europeus e africanos. Mas foi Henri Aubin, segundo Coppo (1988a), que realizou entre 1939 e 1951 esforços para conhecer as manifestações psicopatológicas e terapêuticas africanas. O início da psiquiatria na África ocorreu através das administrações coloniais, período em que diversos asilos foram criados. A Inglaterra construiu 74 asilos para loucos em suas colônias; destes, nove no continente africano: seis na África do Sul, um em Serra Leoa (1908), um na Nigéria (1907) e um no Quênia (1910). A França estabeleceu o traslado de doentes mentais, sobretudo da Argélia e do Senegal, para o asilo de Marselha desde 1878. O serviço psiquiátrico do Hospital de Fann-Dakar foi inaugurado em 1944. A loucura vinha sendo considerada, seguindo a orientação francesa, como questão de ordem pública pelas administrações das colônias. Durante a administração do general Faidherbe, prevalecia uma ordem para prender as pessoas consideradas perigosas ou que não estivessem cumprindo as decisões governamentais (Collignon, 1995/96).

O interesse pela medicina africana cresce no período pós-colonial, sobretudo com os primeiros psiquiatras africanos (formados na Europa): "tomam a palavra dando, assim, voz a uma espécie de sincretismo psiquiátrico, produzido pela formação européia e a tradição interpretativa e terapêutica africana, nunca completamente negada ou cancelada. Isso produziu formulações originais do problema da desordem psíquica na África" (Coppo, 1988a: 62). Além disso, os Estados africanos perceberam a necessidade de oferecer assistência psiquiátrica mantendo uma atitude de respeito ao sistema terapêutico de origem local.

Somam-se, aos fatores descritos anteriormente, as inúmeras vozes críticas que se elevaram após a Segunda Guerra, contra o colonialismo e, também, contra as instituições de segregação e exclusão, entre as quais o manicômio. A psiquiatria é questionada pelos movimentos de transformação institucionais ocorridos na Europa e nos Estados Unidos. Os trabalhos de Foucault, Robert Castel, Ivan Illich, Goffman, Laing, Guattari e Basaglia impulsionam movimentos de luta por mudanças importantes na vida de usuários e na organização da assistência em saúde mental em vários países, inclusive no Brasil. Atualmente, o campo da saúde mental deixou de ser uma prerrogativa do saber médico, tornando-se um espaço de saberes múltiplos (de diferentes atores sociais) e interdisciplinares (psicologia, antropologia, sociologia, política, medicina, artes).

Franz Fanon (1979), psiquiatra que havia sido combatente da Frente de Libertação Nacional da Argélia, publica a primeira análise interna da problemática da alienação do colonizado. A África vive processos de luta pela independência e pela descolonização política, econômica e de mentalidades.

A psiquiatria que se estabelece na segunda metade do século XX procura caminhos de forma a equacionar a tradição européia e tradições africanas. Ver a África como sujeito da própria história é uma tarefa complexa, sobretudo para quem havia adotado padrões, valores e saberes já distantes ou em conflito com os postulados das sociedades negro-africanas ainda fortes tanto no meio rural como também nas grandes cidades.

Henri Collomb (1975) afirma que havia três tipos de atitudes presentes entre os profissionais europeus vinculados à saúde pública e à psiquiatria. Para muitos, a psiquiatria não é questionada; ela constitui um saber sólido adquirido sobre bases fisiológicas e psicológicas que deve ser levado para todas as sociedades. O conhecimento e as terapias negro-africanas são vistos como desprovidos de fundamento científico e sem eficácia real. Aceitá-los significaria um regresso à Idade Média européia. Para outros, as sociedades africanas são objetos de estudo de etnólogos que descrevem e analisam condutas e comportamentos a partir de uma observação marcada pela não-intervenção e pela neutralidade. O material recolhido, dessa forma, pode servir à medicina, se reinterpretado segundo parâmetros psiquiátricos ou psicanalíticos. Há ainda aqueles para quem prevalece uma atitude de busca de outras formas de compreensão nas sociedades africanas.

Quanto aos africanos envolvidos na atenção psiquiátrica (psiquiatras, auxiliares e médicos), Collomb considera mais difícil a análise de seu comportamento. Destaca, entretanto, dois tipos de atitudes. Para muitos, a verdade encontra-se no interior da psiquiatria biológica com seus modelos conceituais, sua terapêutica medicamentosa, seus aparelhos, leitos hospitalares, roupas brancas. A universidade, a psiquiatria e a medicina lhe conferiram um lugar na nova sociedade. Entretanto, para alguns, a formação médica não os separou radicalmente dos modelos de interpretação da própria sociedade, mas abriu conflitos não superados; estes autores permaneceram vinculados a sistemas explicativos da psicologia e/ou da psicanálise. A doença mental é concebida como emergente de conflitos entre os indivíduos ou entre estes e as regras, as leis e a tradição.

Em meio a esse debate, muitas vezes angustiado e angustiante, constituiu-se, no Senegal e em outras regiões da África, um corajoso processo de transformação das instituições psiquiátricas asilares herdadas do período colonial. Nesse percurso, estabeleceu-se uma busca de mediação entre o conhecimento médico-psiquiátrico, psicológico e psicanalítico e as proposições das medicinas locais. Com esta abertura e através de diversas pesquisas, a compreensão do homem segundo o pensamento negro-africano pôde revelar sua força explicativa.

Este debate é, contudo, complexo e necessitará, ainda, de um longo percurso com esforços profundos.

A partir da década de 50 do último século, os trabalhos desenvolvidos em algumas instituições psiquiátricas e universitárias ganham reconhecimento internacional pelos estudos e atividades de intervenção em espaços manicomiais, além de criar possibilidades de atenção comunitária como a Escola de Etnopsiquiatria de Dakar (Senegal), fundada por Henri Collomb e dirigida por Abdoulaye Bara Diop, e a Universidade de Ibadan (Nigéria), dirigida por Thomas Adeoye Lambo. Na República do Mali, onde realizamos nosso estudo, a atenção em saúde mental é constituída por dois sistemas, a assistência oferecida à quase totalidade da população pelas medicinas negro-africanas e a psiquiatria de origem européia.

Esta última corresponde a uma estrutura desenvolvida a partir de um serviço criado durante o período colonial, a fim de recolher os soldados retornados da Segunda Guerra Mundial e como instância médico-legal com finalidade apenas repressiva (de contenção). Os cidadãos franceses eram encaminhados a Dakar ou a França. Entretanto, segundo Koumaré & Coundray (1983), até 1958 sua população não ultrapassa vinte pessoas, mas, entre 1959 e 1960, a demanda aumenta após uma maior difusão do serviço através de conferências e transmissões radiofônicas. O primeiro psiquiatra maliano foi Faran Samaké. Com sua chegada, em 1964, o número de admissões anuais passa de 86, em 1964, para 805, em 1974, provindo em grande parte do êxodo rural.

Entre 1978 e 1981, o serviço de assistência psiquiátrica permaneceu sem a presença de psiquiatra, a precariedade das condições de higiene e de alimentação levou a uma mortalidade de 15% e havia 564 pessoas em um espaço previsto para cerca de 130 (Coppo, 1985). Foi nesse período (1977) que os pesquisadores italianos iniciaram suas atividades no Mali. Realizando-se um exame dos prontuários dos pacientes hospitalizados entre 1975 e 1977, constituíram-se dois grupos de cerca de cinqüenta pacientes cada. No primeiro grupo, 53% do número de internos, estavam os pacientes cuja atividade anterior à crise era vinculada à vida na cidade (estudantes, empregados, professores, comerciantes); o segundo grupo, representando 39% do total de pacientes, compreendia as pessoas de origem rural (agricultores, pastores).

O serviço psiquiátrico, constituído como uma especialidade do Hospital Nacional[46] de Point G, sofreu, após a chegada do Dr. Baba Koumaré, em 1982, uma transformação institucional, passando de uma proposta assistencial, centrada na segregação e exclusão, para uma situação de assistência de tipo comunitária destinada à nova demanda. Ainda naquele ano, o número de pessoas admitidas

[46] Trata-se de um hospital vinculado à Escola Nacional de Medicina do Mali.

era maior que o número de altas; em 1983, essa prática, que vinha desde 1960, transformou-se: 326 pessoas foram internadas e 700 tiveram alta (Coulibaly, Koumaré & Coundray, 1983).

Dois programas assistenciais distintos foram instituídos. Um deles foi destinado à nova clientela, isto é, aos casos agudos, prevendo internações de curta permanência durante as quais um familiar permanecia junto ao paciente. Além deste, promoveu-se uma cooperação com os especialistas[47] da medicina africana no sentido de estabelecer projetos de reabilitação para pacientes cronificados na instituição devido aos longos anos de internação. A nova proposta[48] procurou incorporar as contribuições da cultura bambara – caso do teatro *Koteba* – como parte dos recursos terapêuticos.

O setor de psiquiatria do Hospital Nacional de Point G, em Bamako, tem capacidade para cerca de cem leitos. Em 1994, trabalhavam quatro psiquiatras, um psicopatologista, um psicólogo e seis auxiliares de enfermagem. Outras responsabilidades assumidas pelo departamento foram a formação e a pesquisa.

Dois médicos com especialização em psiquiatria trabalham fora da capital, um deles no Centro de Saúde da região de Sikasso, outro no Centro Regional de Medicina Tradicional de Bandiagara (CRMT). Depreende-se daí que a maioria da população é assistida pela medicina de origem africana.

Apesar dos esforços reconhecidos da década de 80, os trabalhos de transformação da assistência conheceram um forte refluxo. Durante a semana que ali permanecemos em 1994, as 'celas-forte' sempre ocupadas e pessoas nuas constituíam eventos sentinelas,[49] testemunhando a inércia institucional e o abandono no qual vivia parte dos pacientes – pesada herança da psiquiatria colonial.

Ainda que possuindo origens comuns às práticas curativas, empíricas, mágicas e religiosas, cabe ressaltar que a medicina ocidental moderna, que hoje se autodefine como científica, foi formulada com base na separação entre medicina sacerdotal, portanto religiosa, e medicina laica. Os médicos práticos, chamados operários do povo e verdadeiros especialistas, diferenciaram-se gradativamente dos sacerdotes (Castiglioni, 1972). Esta é uma questão crucial assinalada por Piero Coppo (1993a), pois a psiquiatria, setor da medicina convencional de origem européia, erigiu seu saber com base na separação entre corpo e espírito, disjunção

---

[47] A denominação de especialista difere do uso na medicina ocidental, em que as especialidades são, muitas vezes, separadas segundo o órgão afetado. Entre os terapeutas tradicionistas, a separação do campo de ação diz respeito ao diagnóstico, que muitas vezes é obtido através de sistemas de adivinhação.

[48] Em 1992, um número especial da revista *Psichopatologie Africaine* – sob a coordenação do Dr. Baba Koumaré e em cooperação com a equipe canadense do Centro de Pesquisa do Hospital Douglas-Universidade de McGrill – foi totalmente dedicado à saúde mental no Mali, sobretudo a partir das atividades do Hospital Point G.

[49] Sinais estatisticamente insignificantes, mas que, por sua gravidade, devem ser investigados.

desconhecida no pensamento negro-africano. Verifica-se, assim, um distanciamento epistemológico profundo entre a medicina psiquiátrica de origem européia e as medicinas negro-africanas. A África tomada como objeto, destituída de história e de saber, tem sido, ainda em nossos dias, terreno constante de pesquisadores de diversas origens.

Entretanto, muitos esforços têm sido realizados no sentido de superar os obstáculos teóricos e políticos. Pesquisas importantes têm resultado, muitas vezes, do esforço conjunto de vários especialistas: antropólogos, psiquiatras, sociólogos, psicólogos, inscrevendo-se no quadro de formulação de uma revisão crítica da própria constituição do saber ocidental.

Entre os pensadores da África negra, Ibrahim Sow (1977, 1978) ressalta a importância da noção de pessoa no pensamento negro-africano. O autor afirma que a concepção africana de loucura inscreve-se em uma perspectiva antropológica dinamista ancorada em uma noção de conflito no interior das redes de relações que estruturam a existência da pessoa.

Trabalhando com base na noção de pessoa-personalidade, Sow elenca dois esquemas que reagrupam, segundo ele, a nosologia negro-africana: o corpo como sistema vegetativo em ligação estreita com a comunidade determina tipos de conflitos vinculados a ele: bruxaria e envenenamento que visam a pôr em causa o princípio chamdo o *igicucu* bantu (1977); o princípio de vida que Sow entende ser estreitamente vinculado à família, determinando conflitos (bruxaria) e problemas mórbidos (doenças psicossomáticas). Afirma que a bruxaria africana é assunto de família (linhagem) e concerne à circulação, à distribuição e à troca do potencial humano vital (1977). Assim, no plano psicológico e psicopatológico, ocorrem angústias agudas, neuroses graves ou surge uma depauperação lenta, progressiva e aparentemente inevitável; angústia e depressão podem levar à morte.

O autor resume suas análises com auxílio de um esquema que lhe permite visualizar três pólos permeáveis constitutivos da pessoa, dos quais ela retira sua coerência e sua força: o ancestral, os significantes culturais e a existência na biolinhagem. Sow (1977) distingue, assim, três dimensões constitutivas do 'eu' que garantem o equilíbrio da pessoa: a primeira, vertical, ou a articulação do 'ego' com o ser do ancestral fundador, confere ao existente a dimensão fundamental e consolida sua continuidade no plano tríplice do ser, da existência e da cultura (1977); outra horizontal, ou a articulação do ego na comunidade cultural atual, configura as relações no seio da comunidade, o lugar de cada um na relação com todos e com as regras, instituições, relações e práticas sociais, além da relação com o mundo e a natureza; uma terceira dimensão, a existência da linhagem, confere à pessoa o sentimento de plenitude de existir dentro da segurança da

família africana e, ao mesmo tempo, propicia que se viva uma solidariedade e um pertencimento em que as implicações relacionais de cada um são máximas (1977).

Piero Coppo, fotógrafo, psiquiatra e psicanalista formado na Suíça, iniciou suas atividades nas terras africanas na década de 70 quando realizava serviços fotográficos, mas seria seu encontro em 1977 com Kasselem Sagara, especialista dogon no tratamento de *keke* (loucura), que o levaria a se interessar e a se dedicar durante anos à etnopsiquiatria, com pesquisas realizadas no Mali e na Guatemala. Seus trabalhos e os de outros pesquisadores do CRMT são referências diretas e fundamentais e serão discutidas ao longo deste estudo.

Revisitando Conceitos

Algumas categorias são particularmente significativas devido aos debates que provocaram ou ainda devido à eloqüência com que surgiram durante a pesquisa de campo. Trata-se de noções importantes para o entendimento da visão de mundo e de doença dogon.

Uma noção sobre a qual foi preciso refletir, ainda que não seja objeto direto de nossa investigação, é a noção de pessoa. O homem negro-africano, segundo Fábio Leite (1988), constitui-se na síntese de elementos vitais-naturais e sociais em processo permanente. Os elementos vitais sociais são, segundo o autor: nome (dar nome significa dar existência real), socialização/iniciação, ritos funerários (permitem a transformação da pessoa em ancestral). Os elementos vitais naturais compõem-se de corpo, princípio vital de animalidade e espiritualidade e princípio vital de imortalidade. Este último está ligado à noção de destino ou de realização, é possível aperfeiçoá-lo pela ação da sociedade, sendo fortemente individualizado e indestrutível.

> Pode-se dizer, sem temer o paradoxo, que a personalidade do negro é composta de um corpo, uma alma, um totem e de uma pluralidade de nomes. Seria difícil saber qual entre os quatro elementos possui um papel preponderante. Na realidade, cada um representa à sua maneira um aspecto do indivíduo: o corpo é a forma somática; a alma, o dado metafísico; o totem, o elemento cosmológico; o nome – que os une a todos com força e coesão – , o aspecto social. (Thomas, 1973: 397)

A pessoa negro-africana é concebida de forma dinâmica, como unidade em um pluralismo individual e social. Entre os múltiplos elementos que a integram, encontram-se aqueles que possuem existência fora do eu, os quais são unidos e integrados pela socialização permanente. Estes elementos devem integrar a personalidade em uma síntese que se realiza no processo de sua configuração, que é específica em cada sociedade. Em outras palavras, a socialização e a

iniciação "são elementos que devem integrar de maneira decisiva a personalidade, provocando uma síntese entre o natural e o social" (Leite, 1982: 29).

No que se refere à definição de pessoa dogon, exerceram e exercem ainda enorme influência as proposições desenvolvidas por Dieterlen (1941, 1956, 1993); por Griaule (1994) e por Calame-Griaule (1965). De acordo com suas pesquisas, realizadas na região de Sangha, a pessoa dogon (*inne*) constitui-se a partir de:

1. Um suporte material e pólo de união dos elementos constitutivos, *gódu*. O corpo é vivo porque é percorrido por líquidos, portadores de vida e saúde, e em seu interior se encontram órgãos carregados de significação.
2. Um princípio diretor da pessoa, *kindu kindu*, com oito grãos vitais (traduzidos por Griaule como 'almas'): quatro masculinos e quatro femininos, cada um deles subdividido em inteligente e não-inteligente. O *kindu kindu sáy*, inteligente, princípio que permite o pensamento e a vontade (Kervran, 1993), possui a faculdade de deixar seu suporte, o corpo, e encontra-se espalhado nele todo. Ele é o duplo móvel. O *kikinu búmone* (que se arrasta, difícil de compreender), sombra, depende do corpo, não pode se separar dele (Dieterlen, 1941). Todos esses elementos constitutivos permanecem em equilíbrio dinâmico, dando aos indivíduos sua riqueza e complexidade. Pouco antes da morte, *kikinu* abandona *gódu* (corpo). Após a morte, *kindu kindu* permanecerá errante por algum tempo nos lugares onde vivia e depois viajará para o repouso eterno. Entretanto, durante essa viagem, ele poderá voltar para ajudar os homens ou para garantir a continuidade de sua linhagem.
3. Símbolos dos alimentos primordiais compostos de oito sementes (de cada um dos principais cereais da alimentação dogon) que exprimem a consubstancialidade e que estariam simbolicamente localizadas nas clavículas.
4. Princípio supra-individual, *ɲama* (*nyama* ou *yama*), presente em todos os homens, animais, vegetais, seres sobrenaturais e matérias orgânicas que poderão servir de proteção contra a ação do *ɲama* de outros seres. O *ɲama* circula no sangue, é divisível, transmissível, varia tanto quantitativa como qualitativamente e é sensível à impureza. Uma vez liberado de seu suporte, torna-se perigoso (Dieterlen, 1993). Para garantir sua integridade, o homem realiza regularmente sacrifícios e libações a seres dos quais ele provém ou com os quais está em relação (parente, ancestrais, seres não visíveis). Estes mantêm um controle sobre o comportamento daquele a quem doaram parte de seu poder através de interdições (*dama*). Trata-se de forças que podem aumentar ou diminuir através de práticas apropriadas, influenciar e interferir em outros seres mesmo à distância; estão, dessa maneira, sujeitas a processos de socialização.

Em um trabalho posterior, Piero Coppo (1993b) afirma não ter encontrado, ainda que com a ressalva de que havia trabalhado em outra região e período (cerca de três décadas depois), definições que corroborassem completamente com os dados publicados por Dieterlen. Segundo suas pesquisas, a pessoa disporia de um princípio espiritual verdadeiro, *kindu kindu*, um duplo ou sombra (também chamado *kindu kindu* ou *kikinu*) que desaparece com o corpo; assim, Coppo afirma que não encontrou referência alguma à multiplicidade de almas nem ao hermafroditismo primordial que as caracterizariam conforme afirma a referida literatura etnográfica sobre os Dogon.

Outra divergência de dados estaria na correspondência cosmológica dos ossos claviculares, ainda que estes sejam depositários de forte carga simbólica, importantes sinalizadores do estado geral de saúde da pessoa, e também, porta de entrada de doenças. Quanto à noção de *ɲama* – que discutiremos a seguir –, Coppo afirma que não seria um elemento constitutivo da pessoa e tampouco seria ubíquo a todos os seres animados e objetos, mas pertencente a algumas categorias de seres.

Quanto às razões dessas divergências, Piero Coppo considera diversas explicações, entre elas: a transformação do próprio campo após 50 anos, de forma que certas representações culturais teriam sido modificadas profundamente ou estariam desaparecidas; as metodologias de coletas de dados (escolha de informantes, privilégio pelo saber iniciático dos trabalhos de Dieterlen e de Griaule); exigências e razões filosóficas e culturais próprias ao debate intelectual francês.

Como já foi possível observar anteriormente, além da noção de pessoa, a noção de 'forças vitais', para alguns, ou 'energia vital', para outros, é outra noção a qual os pesquisadores têm recorrido. Esta noção comporta ainda em nossos dias, um campo aberto de discussões onde persistem grandes controvérsias. Depois de ser utilizada de forma generalizada (Tempels, 1961; Kagamé, 1976; Griaule, 1994; Dieterlen, 1993), ela passou a ser alvo de importantes questionamentos por parte de diversos pesquisadores (Lettens, 1971; McNaugton, 1988; Ciminelli, 2000).

O conceito de força vital foi divulgado com a publicação de *La Philosophie Bantue*, do Padre Placide Tempels (1961)[50] e de Alexis Kagamé (1976), *La Philosophie Bantue Comparée*. Estas obras, ainda que persistam diferenças entre os autores, se inscrevem em uma perspectiva em que a noção de força vital corresponde a um universal. Para Tempels (1961) e Kagamé (1976), força vital seria uma energia inerente aos seres que são de forma inseparável ser-força

---

[50] Placide Tempels, missionário belga cuja obra foi referência para alguns filósofos africanos. A primeira tradução para o francês é de 1945. Ver discussão sobre as obras de Tempels e Kagamé em Hountondji (1977: 14-37).

(ou força-ser). O conceito de uma força universal surge dos trabalhos com a sociedade bantu, onde a raiz *ntu* é o designativo de ser. Tempels (1961) ressalta que os bantu vêem no homem a força vivente, a força ou ser que possui a vida verdadeira, plena e elevada. O homem é a força suprema mais potente entre os seres criados. A psicologia Bantu está ligada às dinâmicas que envolvem estas noções, que são do domínio social: em maior ou menor grau, toda pessoa compreende o significado dessa força no seio da própria existência. A sociedade deve conhecer e manipular suas manifestações. Assim, Tempels afirma que onde vemos um ser, os africanos vêem forças inscritas em níveis diversos das relações e das práticas sociais. A força que uma pessoa possui está referida à possibilidade de domínio e exteriorização de energias vitais intrínsecas ao ser, que é, contudo, um ser aberto. Isto significa que a pessoa promove sua existência em um exercício incessante de busca de força vital e de equilíbrio dinâmico, obtido através de atos precisos e negociações constantes entre a pessoa e os outros seres (visíveis e não visíveis, humanos e não humanos) que participam de sua existência e a influenciam.

Depois dos estudos de Tempels, traduzidos para o francês em 1945, a noção de força vital se tornou centro de um importante debate sobre o pensamento bantu e negro-africano. Para o autor, a concepção bantu quanto à essência das coisas não é diferente da dos cientistas, ou seja, as duas são conhecimentos sobre o Ser: ambas são de natureza metafísica. Entretanto, o Ser, na filosofia ocidental, é estático, segundo Tempels (1961), ao passo que, para os bantu, a noção de força não o é. Os ocidentais entendem a força como atributo do ser; para os bantu, a noção de força é inseparável da noção de ser, ou seja, ser é força e força é ser.

Alexis Kagamé (1976) critica a generalização, segundo ele sem provas, defendida por Tempels ao falar da noção de vida e de força vital no interior de uma filosofia bantu. Kagamé,[51] que trabalha a partir da lingüística, nega a formulação abstrata e o estatuto filosófico da noção de força vital, que, segundo ele, nenhum camponês iletrado desenvolveria. O autor entende que a significação da vida se constitui por analogia à vitalidade, força econômica e força social. Viver fortemente, integralmente, vida potente e ser forte significaria possuir bens materiais e qualidades morais e intelectuais. Ainda que a advertência quanto ao risco de generalizações apressadas de Kagamé seja importante, percebe-se que um certo centralismo e uma visão eurocêntrica do conhecimento emergem de alguns de seus postulados, que afirmam que o homem bantu "recorre por ignorância a adivinhos e aos remédios mágicos inoperantes" (Van Avermaet & Mbuya apud Kagamé, 1976: 211).

---

[51] Sua tese foi defendida em 1955 e publicada, pela primeira vez, em 1956 (Leite, 1982).

Acreditamos que o momento histórico seja relevante para compreendermos os caminhos em que se desenvolve o debate sobre forças vitais. Tal debate se fortalece no momento em que era fundamental evidenciar as questões africanas e as aspirações de independência dos povos do continente. Ruy Coelho (apud Mourão, 1995/96: 9) ressalta que

> Dentro e fora da África, o Negro coloca o problema da identidade coletiva, qualquer que seja o interesse científico que se lhe conceda, como importância vital. Está no cerne dos debates neste terreno de sua própria existência como homem particularizado e concreto. Pertencer à humanidade como um todo, e derivar dessa filiação uma conduta de vida, é atitude filosófica elevada (...).

A noção de forças inerentes aos seres, forças vitais, impregna também, toda a obra de Fábio Leite (1982), que, entretanto, enfatiza a necessidade de a considerar como plural e diferencial. É preciso, segundo ele, que o emprego de categorias abrangentes sejam acompanhadas dos dados diferenciais coletados com base numa abordagem não periférica da realidade social, procurando recusar, ao mesmo tempo, as determinações mecânicas ou instrumentais. Segundo Leite (1995/96: 104-105 – Grifo do autor),

> a vitalidade universal, capaz de individualizar-se, é relacionada com aspectos precisos da problemática que envolve, possibilitando objetivar as relações que estabelecem entre homem e natureza e aparecendo como elemento pertencente ao domínio da consciência social (...). Pode ser acrescentado ainda que a noção de vitalidade enquanto elemento ligado à explicação da realidade desdobra-se mesmo até seu nível empírico mais imediato, manifestando-se na vida cotidiana (...). De fato, a expressão ele é *forte* é utilizada com grande freqüência nas mais variadas situações.

No caso da sociedade dogon, a palavra que serviu de referência aos pesquisadores para força vital é *yama*[52] (em donno sɔɔ) ou *ɲama* (em tɔrɔ sɔɔ) e deriva, segundo Calame-Griaule (1968), da língua bamanã (*nyama*). A noção aparece desde as primeiras pesquisas e foi definida por Marcel Griaule (1994) como energia impessoal, inconsciente, que leva a preservar em todos os seres seu suporte temporário ou eterno, caso se trate, respectivamente, de seres mortais ou imortais. É uma categoria dinâmica. No caso de lugares e objetos sacralizados, *nyama* comunica-se e age no sentido do interesse que levou à realização do rito. Dessa forma, *nyama* existe porque existem os sacrifícios (Griaule, 1994), ele seria um acumulador de forças com qualidades diferentes destinado a fins diversificados. Precederam a definição de Griaule as de Abbé Joseph Henry (1910), de Maurice Delafosse (1913), Louis Tauxier (1912) e Henri Labouret (1931).

---

[52] O termo pode ser encontrado, também, nas seguintes grafias de acordo com os autores: *nyama ou ɲama.*

A interpretação que Marcel Griaule deu à noção de *nyama* em *Masques Dogon* – publicada pela primeira vez em 1938 – exerceu grande influência sobre as pesquisas etnológicas realizadas na área do Mandê. Marcel Griaule (1994), por sua vez, associou a noção de *nyama* à de *mana*, definida por Mauss (1974). Para Dieterlen (1951: 63), *nyama* ou *yama* são "forces agissantes et que libèrent la parole, certains acts et la mort" ("forças que agem e que liberam a palavra, certos atos e a morte").

Segundo Dieterlen (1941), o *yama*, força e substância de vida, foi repartido no universo desde sua origem entre todos os seres animados (pode ser comunicado a seres inanimados), é divisível e transmissível, pode sofrer variações qualitativas e quantitativas, é sensível a todo tipo de impureza (morte) que comunica a seu suporte, e é perigoso ao ser liberado dele. O *yama* de uma pessoa é composto pelo *yama* de cada um dos seres dos quais a pessoa participa de acordo com o estatuto que ocupa na sociedade específica a que pertence, ou seja, segundo a família, a casta, o sexo e a ancestralidade (Dieterlen, 1941).

As pesquisas de Coppo (1993b), entre os Dogon, e de Ciminelli (2000), entre os Bambara, representam um importante questionamento à tradução do termo *nyama* como energia ou força vital defendida por Marcel Griaule. Para Ciminelli, a questão que permanece aberta é saber se a noção de energia seria adequada para compreender a noção de *nyama*. A autora encontra em meio bamanã o termo *nyama* como causa e nome de doença (*illnesses*). Do ponto de vista da biomedicina, afirma Ciminelli, *nyama* corresponderia a várias doenças (*diseases*) cuja sintomatologia é caracterizada pela presença de convulsões (como em febres altas, malária ou epilepsia). Em bamanã, *nyama* é o agente e o nome de doenças que são classificadas na ampla categoria de *nyamabana* (doença de *nyama*), que se decompõe em diferentes nomes de acordo com a origem do *nyama*. Isto é, *kònònyama* (*nyama* do pássaro) ou *sonsanyama* (*nyama* do coelho). O ataque de *nyama* afeta a integridade do ser e pode ser a causa tanto da epilepsia como da loucura (Ciminelli, 2000).

Os dados de nossa pesquisa de campo confirmam as inquietações levantadas por Coppo (1993b). Embora o conceito de *ɲama* seja evocado por um grande número de pessoas, isto ocorre no sentido de explicar a ação de certos animais (não todos) sobre um caçador (ou seus filhos), que, por não respeitar certas interdições ou seguir um pedido do animal, enlouquece. A noção de *ɲama* está associada à ação de mortos (como no caso de uma mulher morta grávida), à bruxaria, ao medo e ao susto.

Segundo um de nossos entrevistados dogon, *ɲama* manifesta-se no batimento do coração quando alguém se assusta, isto é, "quando a pessoa sente medo o *ɲama* a prende". Para alguns de nossos interlocutores, como Ɔgɔpɛmɔ e Ankonjo Kene, o termo *ɲama* é geralmente usado para se referir a algo negativo

ou violento. Pode-se dizer que o *ɲama* de alguém é muito forte, mas o termo *ɲama* referindo-se a um objeto/lugar só seria utilizado quando ‘algo’ sai de um lugar para outro com finalidade negativa/maléfica. Para falar do poder de um objeto/lugar, utiliza-se o termo *sɛmbɛ* (*gelu sɛmbɛ)* ou *abeere* (*gelu abeere*); seria o *kadu* (eficácia) de um *gelu* (objeto/material) que pode neutralizar o *ɲama* que está em alguém.[53] Esta ligação com movimento e metamorfose apareceu, igualmente, quando tentavam nos explicar como sabem que o cavalo tem *ɲama*: “à noite, quando tudo está em silêncio, o cavalo pode se transformar numa pessoa e, se você o surpreende neste momento, ele pode enviar uma coisa, e aí você vai ficar louco ou vai ocorrer algo muito ruim”.

No dicionário donno sɔɔ, de Marcel Kervran (1993), *yamá* é termo traduzido por força vital e está presente nos homens, animais e plantas; fica preso à alma de um homem mesmo quando esta alma deixa o corpo e entra no mundo dos ancestrais. Chamando a atenção para a importância dos tons em donno sɔɔ, observamos que, para Kervran, a palavra *yamá* deve ser diferenciada de outros termos como *yamà* (algo que estraga), *yamú* (estragada, empobrecido pela doença ou pobreza), *kindɛ yamà* significa se desencorajar ou ainda estar nauseado, *yáma* (mal) e *yáma-ginɛ* (malfeitor).

A noção de ancestralidade significa, igualmente, uma dimensão imprescindível para adentrar as sociedades negro-africanas; trata-se de uma instância decisiva das práticas sociais, que amplia o entendimento das proposições dessas sociedades. Ela define as dimensões históricas em um tempo não linear e em permanente reconstrução, exigindo a sacralização do homem. A massa ancestral se divide em duas ordens: uma ligada ao preexistente,[54] à criação primordial e seus demiurgos ou monitores, ao aparecimento da Terra, do homem e da sociedade (Leite, 1982). Uma outra ordem, pertencente a uma dimensão histórica, está ligada aos ancestrais vindos do homem, ao aparecimento e à continuidade das coisas e à dinâmica dos eventos.

O princípio de imortalidade fornece, segundo Leite (1982: 142), os fundamentos da noção de ancestral: “imortal em sua dimensão mais histórica, portador de carga social diferencial que é a da sociedade a que pertence, o homem pode ser compreendido pela sociedade como ser total que se manifesta durante sua existência visível – quando é o pré-ancestral – e após ela”. A massa ancestral em suas manifestações míticas e históricas é constitutiva do ser, e sua atualização ocorre em cada pessoa, unida profundamente à sua sociedade, formação social que ela prolonga e justifica (Thomas, 1973).

---

[53] Notas de caderno de campo.

[54] Fonte da criação primordial e de vida de uma sociedade determinada. É dotado de existência (tem um nome), mas não é entificado (Leite, 1982).

Medicina Negro-Africana

A Organização Mundial da Saúde (OMS) considera medicina tradicional a soma de todos os conhecimentos teóricos e práticos, explicáveis ou não, utilizados para diagnóstico, prevenção e supressão de transtornos físicos, mentais ou sociais, com base exclusivamente na experiência e observação, e transmitidos verbalmente ou por escrito de uma geração à outra. Ainda segundo a OMS (1976: 3-4), a medicina tradicional da África representa "o conjunto de práticas e medidas, ingredientes e procedimentos de toda classe, sejam ou não materiais, que, desde tempo imemorial, tenham permitido aos africanos proteger-se contra a enfermidade, aliviar seus próprios sofrimentos e curar-se a si mesmos".

Em agosto de 1979, o termo 'tradicionista' foi oficialmente adotado pelos pesquisadores presentes ao Seminário sobre a Civilização Senufo, realizado em Korhogo, conforme Leite (1982). Questiona-se a denominação corrente de medicina tradicional,[55] uma vez que, embutida neste termo, uma série diferenciada de orientações, origens e saberes está presente. O termo é utilizado para designar seja a medicina popular dos países ocidentais industrializados (como medicina residual, marginal ou resistente), seja as medicinas originárias de diferentes sociedades, indistintamente. Essa conceituação constitui-se em oposição à medicina convencional moderna que se identifica com uma outra denominação: medicina científica, cujo saber se ergue a partir da especificidade do método científico-positivo, experimental.

Os conceitos fundamentais de saúde e de doença nas originárias medicinas africanas, segundo Koumaré, são ligados à idéia de equilíbrio e interdependência dos elementos constitutivos (visíveis ou não) que se influenciam entre si:

> desde o nascimento, o ser humano está sujeito ao controle de elementos naturais e a sobrevivência depende da capacidade de encontrar um equilíbrio em um ambiente que contém elementos favoráveis e desfavoráveis. O conhecimento destes elementos confere poder de conservar ou alterar aquele equilíbrio que representa a saúde, ainda que à distância. (Koumaré, 1988: 24)

No fim do período colonial, em 1960, o Mali contava com um sistema sanitário constituído por algumas unidades médicas junto às administrações regionais e serviços itinerantes, que visavam a combater doenças endêmicas. O plano de desenvolvimento sanitário de 1966 propôs ações de saúde voltadas para a formação de agentes sanitários locais (dos núcleos habitacionais) e de parteiras (*sage-femmes traditionnelles*).

---

[55] O termo tradicional tem estado, muitas vezes, vinculado a análises que o remetem à idéia de valores desprovidos de dinâmica histórica.

Em 1968, criou-se o Instituto Nacional para a Pesquisa em Farmacopéia e Medicina Tradicional, incluindo, assim, as medicinas originárias como recursos locais para a organização de um sistema de saúde acessível à população. Pensava-se, principalmente, em integrar os terapeutas tradicionistas nas ações básicas de saúde e na promoção de estudos das plantas medicinais, revalorizando seus conhecimentos.

Deve-se compreender a busca de revalorização das medicinas originárias como manifestações de um momento político de afirmação das sociedades negro-africanas integradas aos processos de libertação e independência nacional. Segundo Coppo (1992), o saber-fazer tradicional era reavaliado e proposto pelos intelectuais africanos como uma contribuição do continente ao saber universal. A sua utilização nos planos sanitários nacionais era vista como uma via de autonomia em relação à dependência econômica e tecnológica do Ocidente. Para muitos africanos formados nas universidades européias e que já haviam passado por um distanciamento do sistema tradicional de pensamento e de práticas, reavaliar essas práticas significava reabrir o difícil (e em certo sentido doloroso) terreno do confronto entre África e Europa, tradição e modernização, religião, magia e ciência. Significava pôr em discussão a própria identificação com o saber-fazer dominante e fazer perguntas com equacionamentos difíceis, como avaliar e explicar a eficácia das várias formas de tratamento.

As medicinas, assim como todos os saberes populares, especialmente aqueles originários de sociedades não ocidentais, foram marginalizadas, perseguidas e, muitas vezes, criminalizadas, sobretudo até a metade do século XX. Entretanto, a crise do Estado de Bem-Estar e as críticas dirigidas à medicina e aos sistemas sanitários dos próprios países industrializados a partir do final da década de 60 têm provocado uma fissura em sua hegemonia e uma revisão de postura. Mesmo na Europa, uma série de medicinas estranhas ao espírito científico tem sido procurada pela população como alternativa ou de forma complementar (homeopatia, acupuntura, florais de Bach, entre outras). Todas pertencem a uma tradição, assim como a medicina científica é também fruto de uma particular tradição ocidental.

Uma literatura médico-antropológica significativa vem apontando os limites da medicina de origem européia e defendendo um diálogo com sistemas médicos locais como parte integrante dos sistemas sanitários, cuja utilização e eficácia dependem da percepção da doença que as pessoas e as sociedades possuem. Desse modo, a OMS vem incentivando, ainda que de forma ambivalente, a adoção de recursos locais nas políticas públicas de saúde desde o fim dos anos 70. As medicinas originárias têm sido consideradas ilegítimas em muitos países e seus especialistas, perseguidos. Outras vezes, são aceitas informalmente como algo

que não prejudica, ou toleradas por estarem ligadas à ignorância. Mais raramente, são reconhecidas de maneira legal, mas, mesmo nestes casos, a dotação de verbas para pesquisas e a promoção de programas de saúde sofrem fortes resistências.

O Mali, a exemplo de outros estados africanos como Gana, Nigéria, Zimbábue e Senegal (Bernardi, 1984), tem buscado construir formas de cooperação concretas seja no campo da medicina geral e materno-infantil, seja no campo da saúde mental. Seu primeiro reconhecimento oficial, em 1975, veio quando se definiu o funcionamento do órgão nacional responsável pelo setor de medicina e farmacopéia do país.

A partir de 1973, realizou-se um esforço no sentido de recensear os especialistas das medicinas originárias e o campo em que atuam e de identificar e promover estudos toxicológicos e de atividade biológica das plantas por eles utilizadas. Uma primeira tentativa de integração jurídica ocorreu em 1982, quando o Institut National de Recherche en Santé Publique (INRSP) distribuiu o documento de autorização para o exercício profissional aos terapeutas que foram considerados capazes de exercer uma atividade sanitária. Esta solução mostrou-se inadequada e, em 1983, foi encerrada. Entretanto, têm-se buscado novas formas para seu reconhecimento jurídico. A organização de associações tem assumido um importante papel, deixando à própria comunidade o julgamento da competência do terapeuta, que passa a ter um estatuto reconhecido a partir da oficialização das associações. Sem dúvida, a organização das associações não resolve todos os problemas, e ainda engendra novas questões. Alguns terapeutas renomados em suas comunidades recusam-se a integrar tais associações. Deve-se notar que, no contexto negro-africano, o conhecimento é esotérico e transmitido de maneira parcimoniosa; a manutenção do segredo pode significar um fator de proteção e uma fonte de poder.

A Assembléia Nacional aprovou, em 1994, uma lei que regulamenta a abertura de consultórios privados e o exercício da medicina tradicional (como é por eles denominada), dos herboristas e da unidade de produção de medicamentos tradicionais analisados pela Divisão Nacional de Medicina Tradicional (DMT). Sendo assim, a legalização do exercício das medicinas originárias é hoje uma realidade, o que implicou um novo impulso para a organização dos terapeutas através de associações. O que se pretendeu foi produzir um salto qualitativo, de um diálogo individualizado para uma fase de organização coletiva, situação necessária para que fosse possível pensar em um sistema de saúde.

Por medicina negro-africana ou originária entendemos neste estudo um conjunto diversificado de conhecimentos vinculados aos valores ancestrais de uma sociedade, cujo *corpus* foi organizado segundo parâmetros que se vinculam à filosofia e à interpretação da realidade que o produziu. Trata-se de

conhecimentos e de técnicas que se definem a partir desses valores, da experiência pessoal de quem a pratica e da observação empírica transmitida de geração a geração. Envolve uma concepção de causalidade, classificação, diagnóstico e tratamento da doença, entendida como manifestação de um desequilíbrio entre os diferentes componentes da pessoa, ou de sua relação com o mundo visível ou não visível.

"Para aprender é preciso esvaziar-se", ensina um provérbio africano. Este é o primeiro postulado do método almejado. O terapeuta precisa sair de sua proteção e condição de normal absoluto; o pesquisador necessita, do mesmo modo, colocar-se em condição de ouvir. Mas assumir uma postura similar significa transformação pessoal, júbilo e dor, que não se conquistam em horas ou dias. Daí a importância de redimensionar o papel do tempo nos estudos qualitativos para tornar possível a escuta e ativar os outros sentidos. Nos capítulos que se seguem, pretendemos apresentar os dados da pesquisa de campo, discutir alguns aspectos aqui apenas introduzidos, buscando percorrer as trilhas do enlouquecer na sociedade dogon. Trata-se de discutir os fatores mais decisivos e as dinâmicas que envolvem a noção de loucura e dos fenômenos a ela interligados, guiados pelas observações de campo, pela palavra enunciada em contos (*tuŋɔ*), pelas entrevistas com adivinhos e com especialistas no tratamento de *wede-wede* (loucura) e pelo acompanhamento de processos e experiências de pessoas consideradas loucas (com e sem tratamento).

A Palavra em sua Errância

Sɔɔ: a palavra

Em nossa pesquisa de campo, não foi possível investigar em profundidade a noção de palavra. Desta forma, retomamos os estudos da lingüista Geneviève Calame-Griaule com o objetivo de situar a noção de palavra e introduzir as problemáticas que nos interessam nos contos.

A palavra que se exterioriza nos contos revela modos de pensamento, valores e processos que ocorrem nas práticas históricas. Permite, assim, entrever como a sociedade se confronta com seus problemas, seus próprios impasses e reforça modos do conviver daqueles que compartilham as mesmas proposições, os mesmos mistérios,[56] dos quais ele, o conto, é expressão. Como na metáfora, elementos aparentemente distantes nele interagem, desenhando um caminho que permite contemplar o inefável, o abstrato, o indizível, num importante processo de comunicação ao qual se atribuem sentidos compartilhados à existência; eles permitem entrever as conseqüências possíveis das escolhas que se realizam em sociedades como a dogon, em que todos os domínios da vida são percebidos em uma interação permanente.

Os Dogon, segundo Calame-Griaule (1965), dividem os seres entre os que falam a palavra (*kíde sɔɔ sɔɔy*) e os que não a falam (*kíde sɔɔ sɔɔkɛ*). Fábio Leite (1992: 89) define palavra como

> universo concreto revelador das principais proposições históricas de uma dada sociedade, sendo capaz de explicar a organização do mundo e da realidade, bem como as práticas sociais globais, a captação e o exercício, acúmulo e transmissão do conhecimento, segundo valores civilizatórios próprios, nascidos de sua identidade profunda (...) designa-se, dessa forma, sob o termo geral de palavra, o conjunto de enunciados históricos vitais existentes, referentes a uma dada sociedade, que a explica no tempo e no espaço.

Assim, universo simbólico, gestos, oralidade (humana e não humana), socialização típica e práticas cotidianas integram a palavra ‘exotérica’, ao

[56] “(...) é o que se compartilha com alguns e que serve de cimento, reforça o sentimento de pertença e favorece nova relação com o ambiente” (Maffesoli, 1995: 17).

passo que conhecimentos mais profundos são do domínio da palavra ‘esotérica’, cujo acesso se faz por meio de processos de iniciação e socialização atípica (Leite, 1992: 92).

Atos, materializações da palavra, fala, técnicas e obras (cozinha, agricultura, forja, procriação, tecelagem) estão imbricados no pensamento dogon, na medida em que são manifestações da pessoa.[57]

De acordo com os estudos de Calame-Griaule, *sɔɔ*,[58] a palavra, é vida (sopro, respiração: *kinu*). É composta pela água (*di*) – líquidos corporais –, a terra (*minɛ*), o esqueleto, o ar (*ɔɲɔ̃*) – sopro –, o fogo (*yau*) – calor animal – que formam um conjunto dinâmico expresso pelo som (*mi*).[59]

A palavra tem odor, sabor (é nutritiva pela presença de óleo, água e grão), sexualidade, beleza, calor em quantidades e intensidades que definem sua particularidade e seu caráter. Ela é vida, morte e renascimento constantes. Sua morte ocorre quando o *kinde-kindu*, componente imperecível, separa-se do todo. A palavra é úmida, a água devolve vida à palavra; assim, ocorre uma renovação toda vez que se troca a água do pote da casa. O elemento terra define seu sentido, seu peso (Calame-Griaule, 1965). A palavra poética pertence à palavra agradável, cuja elegância é conferida pela quantidade de óleo que contém.

A humanidade foi criada sem palavra (Calame-Griaule, 1965). Ao descer do céu por um arco (cordão umbilical e placenta), o homem não era dotado de palavra, exprimia-se por gestos, sons inarticulados, nutria-se de frutos, carnes cruas e bebia a água estagnada pela primeira chuva que foi provocada pelo arco quando este tocou a terra. Dos pares de gêmeos: Amma Sɛru, Binu Sɛru, Lɛbɛ Sɛru e Joŋu Sɛru, foi Binu Sɛru o primeiro entre os casais de arquiancestrais a perceber a importância da palavra guardada na água estagnada. Sua emotividade e sensibilidade, que é associada à feminilidade, facilitou a emergência de um transe semelhante ao que acontece aos representantes do culto do Binu quando este se manifesta em um descendente. Ao receber a palavra que “veio como o vento, entrou no ouvido, desceu ao fígado, sentou-se e saiu pela boca” (Calame-Griaule, 1965: 97), os pulmões e outros órgãos de Binu Sɛru começam a funcionar, tornando-o homem completo.

A primeira palavra era rudimentar, mas possuía em si todas as línguas, e seu aprendizado foi lento. Ela foi repartida com cada ancestral que a articula segundo suas características psicológicas. Amma Sɛru é o mais velho e inteligente,

---

57 Ver Leenhardt citado por Calame-Griaule (1965). A autora discute as relações simbólicas e significados de um sistema de classificação que estabelece uma rede de correspondências entre partes do corpo humano, números, plantas, animais, enunciados históricos, circunstâncias da vida social e características psicológicas.

58 Os termos dogon, neste parágrafo, estão em língua tɔrɔ sɔɔ e respeitam a grafia proposta pela autora.

59 O termo *mi* significa também, o campo afetivo e perceptivo presente na palavra.

e é porta-voz de todos os outros. Binu Sɛru torna-se guardião dos princípios espirituais, da água e dos cereais juntamente com Lɛbɛ Sɛru, que é o chefe religioso e também guardião da terra e dos vegetais. Nele, a afetividade feminina está marcada por negatividades: ciúme, rancor, intrigas e querelas. Joŋu Sɛru, o fogo, encarna a violência, a morte, a medicina e awa, a sociedade iniciática dos homens.

A palavra conhece, segundo a autora (Calame-Griaule, 1965: 98), 48 famílias ou tipos (*tɔgu*), divididos em duas séries de 24, uma delas regida por Nommo e outra, por seu irmão Yurugu (metamorfoseado em *Vulpe pallida,* raposa). Ou seja, pelo princípio da vida gêmea, criação harmoniosa e da ordem, e pelo princípio da vida ímpar, da desordem e da morte. O Yurugu é a humanidade que fracassa, retorna à sua animalidade por uma falta, sendo a dimensão transgressora do homem, ao passo que Nommo é fecundidade e triunfo.

O Yurugu sai precipitadamente da placenta original sem permissão de Amba, o criador, e carrega um pedaço de placenta que se transforma na terra. Ao nascer, é um peixe como seus irmãos. O homem (e cada criança) precisa superar o Yurugu para assumir as manifestações mais elevadas de Nommo: a palavra e a procriação (Calame-Griaule, 1965). Para isto, é preciso um longo aprendizado. A palavra do Yurugu pode ser interpretada, atualmente, por certos iniciados como Ambakene Teme, com quem tivemos vários encontros em Bandiagara, onde reside. O velho adivinho é de Yenduma Ato, povoado situado na falésia (região *tɔrɔ*), e pai do jovem que recriou, por meio de seqüências de desenhos, alguns dos contos coletados.

Saindo de Bandiagara em direção à vila de Sikarma existe, entre os arbustos salpicados em terreno rochoso, um espaço consagrado ao culto ao Yurugu (raposa). Ao entardecer, Ambakene, após agradecer, dar de beber e solicitar a ajuda de Yurugu, desenha a tábua de sinais que servirá de espaço aonde a raposa irá, durante a noite, sem que ninguém presencie, deixar as marcas de suas patas por meio das quais exprime sua palavra. Uma longa recitação é feita durante a construção dos sinais gráficos deixados na areia; cada pergunta exige três espaços para que uma análise do passado, do presente e do futuro seja feita. A estes códigos nem todos têm acesso. Pela manhã, Ambakene revela sua interpretação da resposta de Yurugu dada à pergunta que havíamos formulado no entardecer do dia anterior: “nosso caminho para o povoado de Kikini estaria aberto, mas deveríamos aguardar, não seria imediato”.

A palavra é expressa, também, nas regras sociais que possibilitam a vida em sociedade. O conhecimento é transmitido oralmente de geração a geração pela palavra antiga (*sɔɔ pɛy*), que é ininterrupta e constitui o conjunto dos relatos históricos e ancestrais com as interpretações do mundo, incluindo o modo como

o homem está situado nele. Nada é acaso, tudo é signo no mundo. É preciso decodificá-lo e interpretar seus sinais.[60] Marcel Griaule afirma em seu artigo "Le savoir des Dogon" (1952: 27-28) que o conhecimento entre eles é alcançado em quatro estágios: *giri sɔɔ*, *benne sɔɔ*, *bolo sɔɔ* e *dayi sɔɔ* (TƆ). Correspondem, respectivamente, ao saber primeiro e simples sobre os personagens míticos e coisas, atos e materiais corriqueiros; a explicações mais aprofundadas sobre certas partes dos ritos; ao saber completo que domina de maneira sintética conjuntos vastos de temas e ao saber completo que domina os temas em sua complexidade e ordenação histórica.

Tuŋɔ: o conto

Passados quase dois anos de nossa partida do Mali, o conto e as narrativas dogon confundem-se com o 'conto que emoldurou os outros': a nossa vida transcorrida ali.

O ato de contar coloca no primeiro plano as sensações, os sentimentos, além de processos, histórias e valores. É, também, um saber dizer a partir de códigos muito precisos de uma sociedade. O conto permite dizer sem tudo revelar, criando algo fundamental: a interpretação que cada um pode colher de um ensinamento dialeticamente ligado às possibilidades e ao momento do aprendiz. Nesse sentido, o conto está vinculado à formação da pessoa-dogon que não é dissociável do ser-no-mundo-dogon, estabelecendo uma comunicação polissêmica. É a sociedade, que não apenas prevê, mas também articula a comunicação como estratégia de aprendizado e as interpretações múltiplas segundo os graus diferenciados de iniciação de quem ouve. Ele apresenta, em sua narrativa, conflitos e paixões e realça relações sociais, indicando normas e valores que são decodificados segundo o conhecimento e as capacidades de quem ouve.

O conto é apreendido, neste estudo, como narrativa que desenha momentos singulares da vida dogon em sua dinâmica, permitindo entrever algumas das questões cruciais que envolvem a loucura. As narrativas discutidas nas próximas páginas foram selecionadas entre os noventa contos colhidos com base em um critério que procurou cobrir situações várias em que a loucura é enunciada. Cada conto esconde e revela parte da compreensão que a sociedade desenvolveu sobre esse momento humano pungente, para o qual ela destacou especialistas e produziu um léxico rico.

[60] Parte dessa observação minuciosa da realidade construída pelos Dogon pode ser apreciada nos trabalhos de Dieterlen (1952) e de Marcel Griaule (*Classification des Insectes*).

No conjunto das produções literárias orais, o conto é uma prosa com caráter ficcional que possui um termo correspondente em diferentes expressões dogon: *tuŋo* em *donno sɔɔ* (DO), *elumɛ* em *tɔrɔ sɔɔ* (TƆ) e *ɛnnu* em *tɛŋe kã* (TƐ). Os relatos ancestrais e históricos são classificados como palavra antiga (*sɔɔ pɛy*), ainda que seus limites sejam, às vezes, tênues. O conto não é palavra secreta, mas é palavra escondida, *sɔɔ baŋuru*, ou *sɔɔ dɛun sɔɔ,* palavra do quarto.

Os contos dogon foram estudados por Denise Paulme (1976) e Calame-Griaule (1958, 1961, 1965, 1987, 1991). Ambas trabalharam na região da falésia, sobretudo na localidade de Sanga, portanto, em língua *tɔrɔ sɔɔ.* Paulme estudou a morfologia dos contos e Calame-Griaule, o estilo oral e a gestualidade. Quanto aos temas trabalhados, as autoras realizaram seus estudos com enfoque na fecundidade e fertilidade, na sexualidade, na alimentação/devoração, nos destinos das mulheres e, ainda, nas narrativas sobre animais e árvores.

A narração dos contos tem um papel importante tanto para as crianças como para os jovens e os adultos, uma vez que a socialização não é deixada ao acaso; a sociedade dogon investe de maneira continuada e permanente na formação da pessoa. Desta forma, pensar sobre a importância das narrativas que coletamos para a compreensão da fenomenologia da loucura, conforme as noções e percepções que se apresentam na sociedade dogon, movimenta, em paralelo, outra questão: qual o lugar que nós poderíamos pretender ocupar como ouvinte (ou leitora) destas narrativas específicas? Parece ser necessário fazer uma viagem de volta, buscar na memória as lembranças e as sensações e rever aquele clima do qual participamos como estrangeiros que ‘se sentam’ (expressão usada para indicar alguém de quem se reconhece a constância e persistência, que permanece sem sair de seu povoado, sem viajar por longo período).

As narrativas escolhidas relatam situações em que a loucura participa de alguma maneira. Elas são compreendidas como fragmentos, momentos compactos da vida, acontecimentos intensos, essenciais e fortemente simbólicos. A procura de sentidos nelas enunciadas evoca as delícias e os dramas humanos, formas do espaço e do tempo, da geografia e da história. O que propomos é colher fragmentos de uma paisagem onde nada reivindica inocência ou virgindade, mas insinua, sem as revelar, as marcas de sua história milenar.

Fomos buscar nessas narrativas ligações entre a manifestação da loucura e diferentes episódios estruturadores da vida de uma pessoa: nascimento, casamento, iniciações, processos de socialização, ritos voltados para as necessidades de uma pessoa (ou grupo), relações com ancestrais, com a natureza, desejos de realização e sentimentos de fracasso, sua condição de homem, de mulher, de mais velho ou mais novo no interior das relações; enfim, a dinâmica das ações sociais, das práticas históricas e da emergência da loucura. Tivemos grande dificuldade em encontrá-las

durante os primeiros meses da pesquisa. Uma oportunidade importante foi dada por Ankɔnjɔ Kene, nosso vizinho em Bandiagara e pai de Somine, o intérprete que nos acompanhou. Ankɔnjɔ nos relatou os três primeiros contos que confirmavam a hipótese da existência de narrativas em que a loucura estivesse presente.

O conto não se compartilha facilmente com um estrangeiro, é expressão de vida em família, de intimidade de relações. São contados sempre à noite, em casamentos, cerimônias de imposição de nome, durante a vigília antes de conduzir o corpo à gruta (ou enterro) ou, ainda, na vida cotidiana quando alguém o solicita. São principalmente crianças que pedem às mães ou aos avós, ou jovens que pedem aos genitores do mesmo sexo. Associado à sexualidade e à fertilidade, contar é manter relações de grande intimidade e compartilhar as mesmas regras sociais que estão presentes no matrimônio. A mãe não relata contos a um filho solteiro em idade de se casar, nem o pai à filha; isso seria como cometer incesto. No dia em que os noivos ficam juntos, seus amigos se reúnem para trocar contos, propiciando a fertilidade da união.

Além disso, no conto se evoca o sagrado de maneira fortemente lúdica. Como recriação, o conto carrega a ambigüidade de ficar entre 'verdade' e 'mentira', segundo a explicação de Musa Jigiba (terapeuta de Teguru). Ele organizou um grupo de narradores que fizeram diversas noitadas de contos. Estas reuniões adquiriram as feições de festa no povoado e chegavam a durar até duas, três horas da manhã, sempre com muita cerveja de milhete, café e risos. Isto ocorreu só depois de vários meses de trabalho em que entrevistamos tanto seu pai – o velho Binu-kedu-nɛ – como ele próprio. Ambos forneceram informações sobre temas diversos como tipos de loucura, processos de adivinhação, relação entre homens e seres de sociedades da mata e da água não visíveis à maioria dos humanos.

O entendimento dessas narrativas não pode prescindir de uma busca de sentidos que se desvelam, ainda que parcialmente, a partir dos relatos referentes à criação do mundo, *sɔɔ pɛy,* que é objeto de conhecimento, mas não de divertimento como nos contos. Ainda que o narrador desconheça seus sentidos esotéricos, personagens e episódios, reportam-se a passagens do conjunto de enunciados e proposições de fundação do universo dogon.[61]

Segundo Calame-Griaule, os relatos de origem pertencem à categoria *sɔɔ pɛy* (palavra antiga), ao passo que as narrativas sobre a loucura, que buscamos analisar, devem ser classificadas como *tuŋɔ* (conto). No centro do humanismo negro-africano, a 'palavra antiga' é o conhecimento que situa a pessoa em espaço e tempo de sua sociedade e de sua história e filosofia. Os contos, por sua vez,

[61] O leitor encontrará, em anexo, a tradução de uma passagem de uma das versões do relato de criação do mundo dogon, estudado e publicado por Dieterlen em 1956, base para as discussões das narrativas sobre a loucura que coletamos no Planalto Dogon.

colocam os homens em cena em um espaço e em um tempo mais próximos onde o conhecimento se deixa apenas entrever.

Trabalhamos de maneira sistemática no registro de contos nas localidades de Bodio e de Teguru. São povoados particulares. Em Bodio, reside um especialista no tratamento da loucura, Allaye Sagara, filho de um terapeuta conhecido em todo o Mali, falecido alguns anos antes de nossa chegada e com quem trabalhou o Dr. Piero Coppo. Em Teguru, vive um Binu-kedu-nɛ. O transe do Binu aparece nos contos (e em outros relatos) como manifestação diferente, mas próxima à loucura. Outros contos foram registrados com pessoas de Yɛnduma, Kani-Goguna, Bandiagara, Jigibombo, mostrando sua presença em diferentes localidades, mas não em todas. Trata-se de uma temática que não parece ter interesse generalizado, nem ser de domínio de narradores de todas as localidades.

Depois de gravadas, ouvíamos as narrativas junto com o intérprete e fazíamos uma primeira classificação, regravávamos aqueles que se referiam à loucura e então a fita era transcrita e traduzida por Nouhoum Guindo ou Boulkassoun Ouloguem. O interesse nuclear desta discussão foi tecer, através de momentos da narração, o que nos pareceu mais relevante para ir estabelecendo nexos entre sociedade e manifestação da loucura.

A abertura das reuniões e também das rodas de contos era realizada pelo mais velho entre os presentes, saudando os ancestrais, os seres da mata e da água, como nas duas Amba boy (*palavra de* Amba ou Amma, traduzida freqüentemente como prece) proferidas por Ba Dommo Jigiba e Musa Jigiba em agosto de 1995, como segue:

1. Palavra-agradecimento e louvação de Ba Dommo Jigiba

Que Amba[62] nos dê a noite boa
Aos ancestrais, masculinos e femininos, nós passamos um dia bom
Que Amba nos dê a noite boa
Àqueles da umidade, nós passamos um dia bom
Que Amba nos dê a noite boa
A Kɔlba,[63] nós passamos um dia bom
Que Amba nos dê a noite boa
Àqueles da cerveja, nós passamos um dia bom
Que Amba nos evite os males
Aos quatro cantos da terra, nós passamos um dia bom
Que Amba nos dê a noite boa
Que ele evite o desentendimento e a má palavra

[62] Amba, neste caso, significa uma referência ao preexistente, ao criador.

[63] Ancestral histórico considerado como fundador da localidade de Teguru.

Que Amba nos evite o mal que possa vir
Amba, nós estamos sentados (para falar)
Que Amba nos permita levantar em paz

Alguém presente comenta:

– Falar muito não é comparável a muito ter
– É verdade! [risos]

2. Palavra-agradecimento e louvação de Musa Jigiba

Estas palavras são certamente de valor
Faço minhas as suas palavras
Que Amba receba estas palavras (amba boy)
– Amina!

Quer sejam para os *pegu*, os L*ɛbɛ*, os *gidu* da vila, os *moro* que protegem a vila

Quer sejam para os *mɛlɛgɛ* e os *jindu*, são as mesmas palavras
Da mesma maneira com que Amba nos permitiu passar o dia
Que ele nos permita passar a noite em paz
– Que seja assim!
Que Amba retire de nós todos os males para enviá-los para a mata
– Que seja assim!
Que Amba atraia para nós todas as coisas boas/todo o bem
– Que seja assim!
Que Amba evite as querelas
– Que seja assim!
Que ele permita que o levantar do dia nos encontre com vida
Amba permita que o levantar do dia nos encontre com vida e reunidos
Que Amba evite as querelas
– Que seja assim!

Hoje estamos em harmonia, Amba permita que o dia nos encontre nesta mesma harmonia

Que Amba atraia para nós todo o bem
– Que seja assim!

A evocação do nome de Amba ou Amma e, também, do Nommo (primeiras criaturas vivas e animadas, delegados e monitores de Amba) e dos ancestrais de cada linhagem ocorre em todas as cerimônias coletivas e com fins pessoais. Sua recitação é feita pelo patriarca da linhagem ou pelo homem mais velho entre os envolvidos ou ainda por um responsável designado para tal fim.[64] Assim, nossas

[64] Em um texto intitulado *Amma boy,* Germaine Dieterlen (1965) apresenta e discute uma versão.

reuniões em Teguru eram abertas por este tipo de evocação. No exemplo anterior, foram evocados: *pegu*[65] (de fundação de cada localidade, o que traz estabilidade), Lɛbɛ (que garante a fertilidade da terra cultivada), *gidu* (proteção contra epidemias) e *moro* (da justiça, o que expulsa todo tipo de malfeitores). Evocam, também, os seres da sociedade não visíveis à maioria dos homens, mas com as quais se mantêm relações importantes: *mɛlɛgɛ* (ar) e *jindu*[66] (habitantes das árvores).

Ao tomar a palavra, o narrador eleva o tom de voz, e isso mais sua postura corporal provocam a atenção imediata; todos concentram-se para o que virá. A cada frase a eloqüência se intensifica, sendo sempre acompanhada pelo auditório que responde: *Amina*! É comum que três ou quatro entre os homens presentes façam sua evocação antes que alguém, já meio exaltado, exclame:

– *Mi turu bɛlɛn*! (Eu trago um!)
Em coro, o público responde:
– Amba *u jɛlɛ*! (Que venha em nome de Amba, ou seja, bem-vindo)
Ou, ainda, numa seqüência mais detalhada:[67]
narrador: – *Mi sɛgɛlɛw!* (Eu conto minuciosamente).[68]
público: – *Wedew*! (Que ele seja bom).
narrador: –*Mi bola yɛlɛn.* (Trago um do início ao fim).
público –Amba *u jɛlɛ!* (Seja bem-vindo).

O narrador anuncia o tema e começa sua história. Seguem algumas das narrativas, depois de transformações e reduções que não pudemos evitar ao passar da linguagem oral para a escrita, e da transcrição das línguas originárias para o francês e, finalmente, para o português. Adama, Ginugɔ, Dommo, e Anjengu são, em Bodio, as pessoas que nos ofereceram seus relatos entre meados de 1995 e julho e 1996. Uma cumplicidade foi estabelecida, sobretudo com Adama, Pilumɔ, Ginugɔ e Anjengu, sendo este quem nos hospedava. Tocados pelo vento seco e constante daquele período, envolvidos pela luz das noites do povoado de Bodio, registramos cada serão de contos organizados para nós. Finalmente, em companhia dos narradores Ginugɔ Kene, Adama Sagu Sagara, Ankɔnjɔ Kene, Antɛmɛlu Teme, Nimɛ Bannu e Dommo Jigiba, iremos tentar contextualizar narrativas e desenhos

---

[65] A palavra *pegu* indica a ação de entregar-se, confiar-se ou mesmo de fixar; deriva de *peu,* o que torna estável e o que é essencial. Diz-se *pegu korɛ* para o *pegu* que se tornou impuro, estragou-se, e a pessoa responsável, *pegu tumogati,* conhece um enfraquecimento devido à transgressão de algum tipo de *pegu.* Todos os tipos de *pegu* podem provocar a morte daquele que roubar alguns dos materiais que os constituem.

[66] Também chamados de *jinu, jinajɛ.* Do árabe, *jinn.*

[67] Calame-Griaule (1965) traz outra interpretação a partir dos dados colhidos na região de Sanga. O termo que anuncia a narração do conto é *ɛlume* que seria uma deformação de *ɛmmey*, somos nós. A resposta coletiva é *madɛ*, compreendida como *manana*, não perca [a palavra].

[68] Traduções de *mi sɛgɛlɛw* e de *wedew* propostas por Ambaere Tɛmbɛnɛ (1992: 2-3).

(em sua polilógica histórica, social, simbólica e mítica) na busca de nexos que auxiliem na tarefa de situar a loucura na sociedade dogon, ainda que parcialmente.

Por meio da narrativa que segue a loucura, juntamente com as outras doenças, chega ao mundo dos homens e abre nossa discussão.[69]

Conto 1 (C1)

Todas as doenças que estão hoje nos corpos, antes viviam na mata.
Naquele tempo, elas vinham durante a noite comprar cerveja na casa de uma velha.[70] Cada doença comprava um pouco.
A febre chegava tendo o corpo quente. Ela não podia comer e, ao beber a cerveja, o calor de seu corpo transformava-se em suor.
O resfriado vinha beber e depois ia embora.
Todas as doenças criadas por *Amba* vinham beber, mesmo a loucura que depois saía saltitando como fazem as gazelas.
Todas as doenças vinham beber na casa da velha, mas não ficavam no povoado.
Certa vez a Saúde fez uma aliança com os *sintandu*.[71] Ambos vieram durante a noite quando a cerveja ainda fermentava e furaram o fundo do pote. A velha conseguiu salvar apenas quatro litros.
Acontece que quando as doenças ficam sabendo que alguém vai preparar cerveja deixam seus recipientes ainda na véspera, reservando sua parte.
Naquele dia elas haviam feito como sempre: deixaram seus recipientes na casa da velha no dia anterior ao anunciado.
Antes que as doenças chegassem, a velha repartiu o que havia sobrado, mas a Saúde chegou mais cedo e quis ficar com tudo:
– As doenças já souberam que a cerveja foi derramada e não virão mais ! Dizia.
Insistiu dizendo que sua filha era esposa do resfriado. Quanto ao reumatismo, apostaria seu rim como ele lhe daria sua parte; ele cederia facilmente, pois aquela quantidade não lhe seria mesmo suficiente.
A Saúde continuava:
– Ah, a irmã mais nova do resfriado casou-se com o *gamma*[72](cansaço) e, se a dor de barriga chegar, irá logo embora...

---

[69] A classificação dos contos mantém a numeração referente à apresentação, ou seja, de C1 a C16.

[70] Muito frequentemente são mulheres que fabricam e vendem cerveja de mileto (kɔnjɔ), as chamadas *dolomitières.* Sobre a importância da consumo de cerveja entre os dogon, ver Jolly (1995).

[71] O termo deriva do *Alcorão*, é associado ao ar (Kevran, 1993). Neste relato, é possível que se sobreponha por influência islâmica e católica aos ogolu bɛlɛm (nome genérico de todos os seres que povoam a mata), Encontra-se também referindo a *jindu* (seres vinculados ao ar e que vivem em árvores). O termo é utilizado na linguagem corrente para referir-se a seres não visíveis à maioria do homens e às entidades islâmicas católicas, satã e diabo.

[72] O termo que significa 'fatigado' indica, na classificação dogon das doenças, dores musculares, ósseas, algias difusas, reumatismo. Ver o estudo de Coppo, Fiore, Konté (Coppo & Keita, 1989).

A Saúde acabou bebendo a parte de todas as doenças e depois foi deitar-se em sua casa.
Quando as doenças chegaram, a velha não tinha nada mais para oferecer.
– O que aconteceu ? Perguntavam. Todas nós reservamos nossa parte e não encontramos nada?
A velha contou sua conversa com a Saúde.
A Loucura, indagando a opinião das outras, não se conformava. As outras poderiam tolerar aquilo, pois a Saúde era parente delas. Mas ela, Loucura, iria tirar satisfações. Chegou à casa da Saúde e num gesto rápido tentou prendê-la, mas não conseguiu. Saiu correndo para alcançá-la.
A Saúde gritava: – Não fui eu ! Assim gritando, começou a bater as mãos. Então o *gamma* segurou-a pelos rins. Ela não conseguia ficar em pé. Não tendo quem a defendesse, enlouqueceu.
Um homem veio inteirar-se do que ocorria.
Contaram-lhe que a coisa estava fervendo e que a Saúde tinha ficado louca depois de beber a parte da cerveja de todas as doenças.
O homem disse que a responsável era a velha que não havia preparado cerveja suficiente. Depois, ele deu um medicamento e a Saúde acalmou-se.
Ainda hoje podemos ver os modos da loucura nas maneiras e gestos de velhos e crianças.

Narrador: *Dommo Jigiba*

Dommo Jigiba nos conta como as doenças, que viviam na mata, chegam aos povoados, e como *wede-wede* e as outras doenças ali se instalam. Iniciam-se os processos permanentes de busca e de atribuição de sentidos para dores e sofrimentos. Da mesma forma, existe a busca de um saber capaz de negociar sua volta, ainda que temporária, ao mundo inculto e não domesticado pela história e pelas organizações que os homens desenham continuamente. Com a mudança das doenças da mata para o mundo dos homens, iniciamos nosso percurso pelas trilhas suscitadas pelas narrativas.

Conto 2 (C2)

O conto que vou começar é sobre uma mulher, seu filho, um porco-espinho e uma gazela. Sobre todos quatro.
Uma mulher pôs uma criança no mundo.
A criança cresceu. Então, a mulher lhe disse para ir caçar.
O menino tornou-se caçador.
O caçador teve uma criança que também se tornou caçador.
Não havia animal que ele poupasse: matava a todos!

Um dia, ele cruzou com um porco-espinho (*kimɛn*) e quis matá-lo.
O porco-espinho pediu que não o matasse e avisou:
– Não me mate, pois mesmo que você escape, seu filho não escapará.
O caçador não quis ouvir e atirou. Depois, tirou sua pele e levou a carne para casa.
Eles comeram bem. Seu filho e ele foram dormir.
Durante a noite, o filho pegou uma faca e foi apunhalar o pai.
– Por que faz isto? Perguntou.
– Ontem, quando o porco-espinho pediu que não o matasse, você o matou apesar de seus gritos, e nós o comemos. Por isso vou apunhalar você.
O pai perguntou se ele havia ficado louco.
Ele afirmou que não.
Como o jovem repetiu [a ameaça], eles o contiveram e o levaram para outra casa.
Permaneceu louco por longo tempo.
Não se encontrava medicamento em nenhum lugar.
O pai, que não havia deixado a caça, saiu um dia e encontrou uma gazela (*yodu*).
Quando ia atirar, ela pediu que não o fizesse, pois, em troca, lhe daria uma coisa.
Ele tinha um doente na vila.
Se não a matasse ela lhe daria algo...
O caçador respondeu que se ela lhe desse, ele não a mataria.
O animal trouxe o medicamento, eram as plantas *polo, teɲe* e *sɛlu-pilu*.
– Devem ser queimadas juntas; as cinzas devem ser dadas ao rapaz sempre que a doença voltar. Explicou.
Disse também para fazer fumigação dentro de casa.
– Quando fizer isto, seu filho estará curado, [afirmou ela],
O caçador disse que aceitava o acordo.
Quando a gazela entregou o medicamento, o caçador atirou.
– Por que me mata? Perguntou.
– Para que não me retire o medicamento!
Assim dizendo, carregou o animal para casa.
Fez o tratamento ensinado pela gazela e seu filho sarou.
Depois, ele abandonou a caça.
Foi este o lugar que eu encontrei!

Narrador: *Ambanu Tɛmbɛnɛ*

Ambanu Tɛmbɛnɛ é um jovem de cerca de 25 anos originário de Kani-goguna, região Tommo sɔɔ, situada no Planalto Dogon. Atravessávamos Kani todas as vezes que íamos a Kumo ginɛ, povoado onde reside o especialista no tratamento de loucura, Ambajugɔ Yalkuyie. O narrador é filho de um terapeuta da doença do vento, *wɛwɛ*. Nós os conhecemos através de Gilles Holder, um

pesquisador francês que ali vivia há cerca de um ano, realizando um estudo sobre as chefaturas e o sistema político Saman.[73] Ambanu é um jovem caçador que conhece muitos contos envolvendo animais. Ele nos forneceu alguns contos de forma individual, pois preferia trabalhar longe dos olhares e ouvidos do povoado. Assim, visitou-nos em Bandiagara diversas vezes e pudemos acompanhar os desdobramentos de sua luta para conseguir uma esposa numa localidade marcada pela presença da administração do Estado e divida por duas facções (Dogon e Saman) em conflito aberto.

O conto de Ambanu traduz a ligação profunda que se estabelece, na sociedade dogon, entre homem e vida animal e vegetal, uma teia de continuidade que conduz a comunicação entre seres que participam de uma mesma ordem cosmológica. A observação possibilitou ao homem pensar a natureza, pensando em si próprio. A loucura aparece aqui como resultado de interferência entre seres: o filho do caçador, desprovido de proteção e conhecimento, torna-se alvo da ação do *yama* do porco-espinho, que toma o jovem e conduz suas ações. A importância da noção de *yama* ou *ɲama* revela sua força explicativa na atribuição de sentidos ao infortúnio. É um elemento dinâmico que organiza as correspondências e a interpenetração essencial entre pessoa (corpo e psique), natureza e sociedade.

O *ɲama* é, no contexto da narrativa de Ambanu, a manifestação do duplo-animal que é socializável, sendo alvo dos processos iniciáticos dos caçadores, nos quais um dos objetivos fundamentais é o domínio da manifestação do duplo. O conto de Ambanu nos mostra um homem caçador que sabe como se proteger contra a força do *ɲama* do porco-espinho e um homem não iniciado, o jovem filho do caçador. Este, em sua fragilidade, oferece oportunidade para a ação do porco-espinho através de seu *ɲama* (sua animalidade, sua própria força entrópica, desorganização que engendra formas de organização) que deve ser socializado pela iniciação. A loucura associa-se aqui à manifestação da incapacidade do não iniciado para harmonizar os elementos naturais e sociais que o constituem.

No imaginário dogon, os porcos-espinhos – *kimɛn* – são homens que vivem sob a terra, adquirindo forma humana quando a penetram (Kervran, 1993). No sistema classificatório, pertencem à palavra de purificação do Nommo Amma Sɛru (Calame-Griaule, 1965). Vivem em falhas profundas das rochas que recordam o *dilu* (TƆ), fendas de onde sai um vapor quente considerado emanações dos ancestrais. Do intestino do porco-espinho, faz-se um medicamento amargo (sabor que possui valor de purificação) usado para acalmar as dores do parto.

[73] Assim como os Fula, os Saman vivem em terras consideradas dogon. No caso de Kani, os mestres da terra são os Tɛmbɛnɛ por direito de anterioridade.

O tratamento do mal, nessa fusão descontrolada entre homem e animal, vem mediado pelo conhecimento da gazela (*yodu*) sobre o poder de diferentes plantas e da forma de sua administração (pela fumigação).

A *yodu* é um tipo de gazela que pode correr rápido e por longo tempo; é associada à velocidade do sonho e a vários tipos de adivinhação, principalmente a uma forma inteligente de adivinhação, no qual se 'vê com a cabeça'. Isto é, o adivinho sem suporte material explica a partir 'do que vê sua cabeça'. É associada, também, à adivinhação da palavra da raposa e à explicação de sonhos. Diz-se que onde a gazela aparece será possível ver, em sonho, os mortos e os vivos daquele povoado. Ela é, assim, associada ao enigma e ao caráter premonitório que pode ter o sonho. A palavra do sonho é interior, está associada ao pâncreas.[74]

A morte da gazela sugere, de um lado, a força do segredo e os perigos que envolvem o saber que não é definitivo; é preciso manter certos cuidados e dar atenção a quem e a quando ele é revelado. De outro, sugere uma íntima ligação entre saber e pessoa; o saber aumenta as qualidades de quem o recebe, mas deve ser preservado e protegido. Assim, o enigma que é a doença pode ser desvendado. Entretanto, esse processo implica transformação profunda: o caçador abandona sua atividade e pode-se supor que se torna terapeuta, uma vez que guarda consigo o segredo da cura revelado pela gazela.

O terapeuta (*jɔnjɔŋu-nɛ*), como o caçador (*dannana*), conhece os segredos das plantas da mata, pode fazer o remédio que cura ou o veneno que leva à morte. Calame-Griaule (1965) diz que a palavra do terapeuta pode servir à vida ou à morte. No sistema classificatório, pertence à palavra da raposa, Yurugu. Ela vem de *Joŋu Sɛru*, cuja esposa é *Yasigi* (gêmea do Yurugu). Ele foi o filho sacrificado, sendo o primeiro ancestral que conheceu a morte por haver tomado a defesa do Yurugu, portanto, por haver defendido a desordem e ter quebrado as regras ancestrais. Seu corpo foi guardado numa caverna, dando origem à sociedade dos homens (*awa* – trata-se de sociedade iniciática, conhecida também como sociedade das máscaras, pois participam do ciclo de rituais funerários dos homens iniciados). Renasce, depois, sob forma de serpente, que é o terapeuta dos animais.

A atividade terapêutica, que é associada sobretudo ao estômago[75] (que consome o alimento sacrificial), traz em si a problemática da metamorfose do ancestral Joŋu Sɛru em serpente e depois em *yɛbɛn*, que ocorre no relato do caçador em terapeuta. O relato identifica o valor terapêutico de três plantas: *polo* (*Sansevieria*), *sɛlu-pilu (Boscia angustifolia); teɲe* (*Euphorbia sadanica*).

---

[74] O sonho de um homem deitado sobre o lado direito espelha o que será realizado; para a mulher, o sonho que se realiza é aquele que acontece quando ela dorme sobre seu lado esquerdo (Calame-Griaule, 1965).

[75] E, também, ao fígado e ao coração (Calame-Griaule, 1965).

Polo (DO) é um planta nativa que fornece as fibras das máscaras. Distingue-se o *polo ana*, masculino, e o *polo ya,* feminino. Segundo Dieterlen (1952: 140), o nome significa, em tɔrɔ sɔɔ, 'partir em dois com as mãos'; em donno sɔɔ, significa 'quebrar', 'cortar'. A autora afirma que esta família de plantas está associada à respiração e aos movimentos do corpo; costuma-se plantá-la num campo de cultivo para que se tenha sucesso. A sua forma masculina, *ana*, marca os lugares proibidos (*dama*), destinados aos cultos do Binu e do Lɛbɛ*.* Em outras palavras, onde só é permitida a entrada, em estado de pureza, de algumas categorias de pessoas. Marcel Griaule, em *Masques Dogon* (1994: 403), refere-se ao uso das longas fibras de *polo ana* na confecção das saias, parte da indumentária ritual. Afirma o autor que *polo ya* é tóxica, sendo utilizada para atordoar os peixes na pesca. Está associada ao remédio e à morte. *Sɛlu-pilu* (DO) é uma árvore de savana que chega atingir oito metros de altura e suas folhas são usadas por diversos terapeutas para o tratamento da loucura, *wede-wede*, e da doença do vento, *wewe.* Sua fumaça produz um vapor picante e de cheiro considerado repulsivo.

A planta saheliana *teɲe* (*Euphorbia sadanica*) é um arbusto espinhoso que atinge de um a dois metros de altura e solta um líquido irritante. Suas partes aéreas carbonizadas são citadas no tratamento de feridas, para cicatrizá-las (Keita & Coppo, 1993), e no tratamento de *gamma*, doença do sangue e dos ossos, dores articulares difusas, reumatismo, neste caso, inalado (Coppo, Fiore & Koné, 1989).

Uma das plantas citadas, *sɛlu-pilu*, é referida por diversos terapeutas como eficaz no tratamento da loucura, sendo parte de um conhecimento ancestral cujo acesso pleno se dá pela iniciação. O conto revela o conhecimento popular de seu valor terapêutico. As duas últimas espécies de plantas são administradas pela fumigação, na qual o cheiro é elemento importante. Observamos que *polo* é também utilizada pelo terapeuta Ambajugɔ no tratamento da loucura e durante a recitação do *ibu sɔɔ*,[76] batendo levemente contra a cabeça do paciente. Além disto, um de seus pacientes, afirma que, ao chegar, apanhou com aquela mesma planta, que fica presa à parede externa bem próximo ao pequeno cômodo onde ele se encontrava acorrentado quando o visitamos.

A respeito da terceira planta (*teɲe*), não obtivemos maiores informações quanto à simbologia a ela associada e nenhuma referência foi feita pelos terapeutas dogon que conhecemos sobre sua utilização no tratamento da loucura.

Os dois contos seguintes de Adama Sagara abrem nossa discussão sobre a relação entre loucura e a manifestação do Binu*,* uma das quatro grandes

[76] Literalmente 'palavra da boca, encantação', significa a materialização dos elementos de cura pela fala sacralizada.

instituições que contribuem de maneira central para a composição de unidade da sociedade dogon. O Binu é, como discutimos anteriormente, um termo utilizado para se referir seja ao ancestral Binu Sɛru, seja ao culto a ele dedicado, sendo que o responsável em cada grupo descendente de um mesmo ancestral é denominado Binu-kedu-nɛ. Sua manifestação por meio de um descendente, bem como alguns de seus significados, possui laços com o entendimento da loucura.

Conto 3 (C3)

Havia um homem cujo pai morreu quando a mãe estava no sexto mês de gestação.
Desde que nasceu não bebeu o leite materno, pois foi entregue a uma outra pessoa.
Era leite de vaca que bebia e foi assim que cresceu.
Ainda menino, ele tornou-se um vaqueiro.
Quando levava as vacas para o pastoreio, passava o dia fora e não voltava para casa.
Foram os seres da mata que o alimentaram. E assim cresceu.
Quando atingiu a idade necessária, foi levado a fazer a circuncisão.
Todos os seus camaradas estavam então se casando.
Quando estavam juntos, ele ficava sem palavras.
Mesmo sozinho não falava. Por isto, as pessoas pensavam que era louco.
Assim viveu por muito tempo, tornando-se sem valor.
Seus camaradas tinham se casado e ele nem se interessava por casamento.
–"Isto não está certo" – disseram seus parentes.
Seu pai morreu ainda no sexto mês de sua gestação, e sua mãe morreu sem ver seu rosto.
São os efeitos desses fatos que subiram em sua cabeça.
Era preciso tratá-lo.
Um tio materno não poderia deixar seu sobrinho entregue à própria sorte.
Eles queriam amarrá-lo para que fosse tratado. Naquele dia, ele levantou-se bruscamente e fugiu para a mata. Durante sete dias não voltou para casa.
Quando caminhava pela mata, falava sozinho.
As pessoas se dividiram para consultar adivinhos. Depositaram então os ingredientes, de forma que se fosse caso de *ginaji* [seres não visíveis] estes se retirariam. Neste caso, foi necessário depositar os ingredientes numa moita de *kambu*.[77]
Mas era proibido misturar o grão de *põ* (*Digitalia exilis*) aos ingredientes que seriam depositados sob a planta chamada *kambu*.

[77] Seu nome científico é *Saba senegalensis gabiflora*, segundo Marcel Kervran. Em tɔrɔ sɔɔ, existe a planta chamada *kumu* (*Ficus platyphylla*) que parece se aproximar mais da descrição da planta presente neste conto.

O mais velho é quem foi depositar, mas, quando voltou para casa, a loucura tomou-o.
Haviam deixado *põ* entre os cereais.
A água de um lugar rochoso e plano o havia perseguido, foi isto que provocou seu mal.
Buscando ajuda para o mais velho, foram depositados os ingredientes em seu nome e ele ficou bom. Então voltaram a se ocupar do sobrinho.
Novamente, levaram os ingredientes e deixaram no pé da planta de *kambu*. No terceiro dia, o Binu desceu sobre o jovem.
Era um *Binu-mɛɛlɛ*; feminino, chamado *Amba-mɛɛlɛ*. Para o Binu feminino, quando se depositam os ingredientes, ele se manifesta.
Quem é possuído por Binu não é um louco. Se cumprir os rituais, começará a encontrar riquezas.

Narrador: *Adama Sagu Sagara*

Adama Sagara inicia seu conto definindo a situação de uma criança do sexo masculino cujo caráter excepcional é anunciado já pelas condições de seu nascimento: perde o pai durante a gestação e, além disso, não pode beber do leite materno. Cresce e passa o dia no pastoreio, o que significa viver na mata e fora do povoado. Trata-se, portanto, do drama de uma criança sem paternidade socialmente definida, deixando, ao mesmo tempo, uma incerteza sobre sua condição humana. São os seres da mata que a alimentam, adquirindo um papel de substitutos maternos. Uma criança que não conhece o leite materno tem poucas chances de sobreviver, e uma criança sem pai terá sua inserção nas redes sociais dificultada.

O órfão é freqüentemente apresentado como frágil, sendo negligenciado e exposto a riscos nos relatos. Aqui ele aparece 'sem palavra' e, portanto, incompleto, 'sem valor'. Após sua circuncisão, observando que o jovem não se casa como os outros da mesma idade, o tio materno decidiu intervir. Suspeitando de que se tratasse de loucura, o tio decidiu amarrá-lo para que o tratamento pudesse ser feito. Mas a condição de escolhido do Binu (ancestral paterno) revelada pela adivinhação só se realiza pelos ritos de purificação, levando-se os ingredientes para depositar no pé da árvore de *kambu* (*Ficus platyphylla*). Esta planta é associada à menstruação, e também ao primeiro Binu dos Dogon, Dewa (Dieterlen, 1952). Possuindo um valor purificador, ela é freqüentemente cultivada nos povoados.[78]

A primeira tentativa de tratar o sobrinho leva à loucura o mais velho, que carrega sem saber grãos impuros de *põ* (*Digitalia exilis*) e os deposita para Nommo. Assim, ele se perde e fica louco, 'a água de um lugar rochoso, seco e plano o persegue'. Como veremos no próximo conto, as águas são os *habitats* de

[78] Em Kundu-Kikini, na árvore de *kumu* (onde vivem os *ginu*) se fixa (*dɛptɛrɛ*, ponta de ferro) o mal da pessoa após o tratamento de loucura ou de quem não consegue ter filho. Para o tratamento da loucura e da doença de *yapilu*, se faz recurso a ela que é parte do *gelu* chamado *Oitɛn*.

Nommo, que exigem o cumprimento rigoroso de certas regras. Após realizar corretamente o sacrifício, o tio do jovem sara. Desta forma, voltam a fazer o mesmo para o sobrinho que havia desaparecido na mata, onde ele permanece sete dias. Foi assim que o Binu manifestou-se no jovem, fazendo com que ele ganhasse uma condição social nova; na narração que se segue, a manifestação do Binu e alguns de seus significados poderão ser percebidos melhor, assim como as ligações e diferenciações que se estabelecem com a loucura.

Conto 4 (C4)

Noutros tempos não existiam interdições ligadas à água para a mulher menstruada.
Essas interdições começaram assim...
Um homem estava sentado ao lado de outras pessoas, quando, de repente, uma coisa como a loucura veio ao seu encontro.
Ele se levantou e se pôs a gritar e a correr pra cá e pra lá.
Antes mesmo que as pessoas compreendessem [o que se passava], ele entrou n'água e lá ficou durante três dias [desaparecido].
Depois ele saiu, trazendo muitas coisas consigo.
Aquilo que chamamos Binu veio da água.
É algo dos *yɛbɛn*, mas daqueles da água.
Haya! Dizem que ninguém deve aproximar-se da água de onde ele recebeu as coisas.
Se ele entrou, é porque conhece seu caráter. Ele conhece diferentes tipos de água nas quais pode entrar.
Assim ele pegou daquela água e a despejou numa pedra [com uma parte côncava] esculpida.
Disse que dali em diante não teria nenhum contato com o põ (*Digitalia exilis*).
E assim fazendo, ele obteve progressivamente seu Binu.
Reuniu seus irmãos e lhes disse que havia se tornado um Binu-kedu-nɛ, responsável pelo Binu do grupo.
Mas as pessoas se perguntavam se era mesmo Binu ou se era loucura...
É o Binu!
A água que ele trouxe é pura e exige que se obedeça a certas regras.
Da água que ele bebe, uma mulher menstruada não deve beber.
Ele explicou, também, como se deveria fazer seu ritual.
E assim foi feito.
O homem era casado e, com o ocorrido, a esposa foi visitar sua família paterna para lhes contar que seu marido possuía uma coisa daquele tipo, muito exigente: ele não bebia mais com outra pessoa (no mesmo recipiente), ele não mais comia o que ela preparava.
E, naquela água sagrada, nem todos podiam entrar.

Quando ela contava, seu irmão mais novo, de mesmo pai e mãe, exclamou:
– Tudo isto são palavras sem valor! Eu irei com certeza entrar nessa água!
A irmã insistiu para que ele não o fizesse, pois senão encontraria a mesma doença que seu marido; até aquele momento ele ainda estava convalescente. Para este tipo de doença, ele devia se esforçar para ter chance, caso contrário não se curaria mais.
Chegando à casa da irmã, o jovem saudou a todos e lá ficou durante algum tempo.
Certo dia, ele levantou-se subitamente e correu para a água onde passou uma noite e um dia.
Na noite seguinte, eles ainda o esperavam e, quando apareceu, veio em grande velocidade.
Perguntaram ao jovem:
– Não foi lá naquela água que você entrou?
– [Sim], eu entrei numa água que nem me cobre!
– Quando entrou ela não o engoliu?
– Entrando novamente na água, exclamou:
– Venham, não vêem? Não era esta a água [perigosa]?
Durante a noite, enquanto ele dormia, alguma coisa entrou para lhe assustar.
Ele teve muito medo e seu corpo tremia. Levantou-se bruscamente e, lá onde estava, gritou:
– *Kaai! Kaai!*
As pessoas vieram perguntar o que não estava bem.
Ele gritava:
– Ele vem! Ele vem!
Ele ficava gritando lá na casa onde morava a irmã.
Seus irmãos de mesmo pai foram procurar saber por que isto estava acontecendo.
Ele defecava, urinava nas calças e fazia outras coisas. Todos os produtos para fumigação que lhe deram não fizeram efeito, não acalmavam a loucura.
Eles fizeram tratamentos em vão...
O Binu-kedu-nɛ – marido da irmã – explicou que o jovem havia deixado impuro seu Binu. Sem que lhe dessem um carneiro [e um frango] e sem que ele lhe pedisse, o jovem não iria sarar.
Dito isto, a mulher que havia causado o conflito deu um carneiro para a purificação do Binu.
O guardião da faca sacrificial, *dankadɔ,* fez seu trabalho, purificando o Binu.
Eles pegaram daquele líquido e derramaram sobre a cabeça do jovem, batendo levemente.
Foi então que a loucura acalmou-se.
Nós dizemos ainda hoje: quaisquer que sejam os bens materiais que um homem encontre, sua esposa pensa sempre em sua família paterna. Ela desejaria que fossem eles a ganhar...

Ela não deseja que seja você ou sua família a ganhar.
A mulher do Binu-kedu-nɛ foi encontrar sua família paterna e avisou-a de que a interdição da água era verdadeira e pediu que ninguém da família entrasse lá.
Ainda em nossos dias, a água [do Binu] é proibida às mulheres [menstruadas].
Foi a partir deste fato que nasceu a proibição.

Narrador: *Adama Sagu Sagara*

Os últimos dois contos de Adama Sagara introduzem a palavra ligada a Nommo (água) e um conjunto de relações que se estabelecem a partir da sua presença e participação nas esferas sociais. A referência a Nommo deve ser sempre indireta, realizada por meio de figuras de linguagem, pois pronunciar seu nome é se arriscar excessivamente.

Nommo, mestre da água, habita o céu, mas desce à terra pela água da chuva. A ligação entre o Binu e Nommo é explicita: "Aquilo que chamamos Binu veio da água. É algo dos yɛbɛn,[79] mas daqueles da água" (Calame-Griaule & Ligers, 1961: 111).

Nommo é, ao mesmo tempo, a dualidade do ser humano e a complementaridade do masculino e do feminino, unidos para procriar, ele é o mestre da água, do verbo, da fecundidade e das técnicas; representa a vitória da cultura sobre a vida selvagem.

As manifestações do Binu chamaram nossa atenção porque são associadas à loucura pelos atributos daquele que é escolhido para ser seu representante: sensibilidade (considerada feminina), mobilidade, intuição, capacidade perceptiva desenvolvida, características que são também do Nommo Binu Sɛru. Sua manifestação é similar à loucura, faz com que a pessoa realize coisas estranhas e improváveis: permanecer imerso na água durante longo tempo, subir no celeiro ou numa árvore com um só impulso, pular de lugares altos sem se machucar. Cabe ao Binu-kedu-nɛ dar nome ao recém-nascido, e este é o nome que o vincula ao seu grupo (Dieterlen, 1941).

A manifestação do Binu é momento caracterizado pela luta de dois princípios que regem a pessoa e que são ao mesmo tempo antagônicos e complementares; mais precisamente, entre seu *kinde-kindu* inteligente masculino (da razão, estabilidade) e o feminino (da afetividade). Mas, o Binu verdadeiro deve ser confirmado pela socialização e iniciação de seu representante, o Binu-kedu-nɛ. Ele necessita encontrar as coisas[80] de Nommo (como o colar, *duge*; um

[79] Muitas vezes o termo *yɛbɛn* é usado tanto para os *di-bɛlɛn*, seres da água, como para os *ogulu bɛlɛn*, seres da mata.

[80] Pode acontecer que sejam indicadas de forma velada.

cajado de madeira, *dommolo*; um gancho de ferro, *gobo*), que o último representante vivo do Binu daquele grupo de mesma ancestralidade tenha escondido antes de sua morte, e realizar seu culto.

Além disso, uma série de procedimentos e ritos deve ser cumprida pela família para que o escolhido não se torne definitivamente louco. É preciso construir e sacralizar o lugar onde se fixará o Binu. De tempos em tempos, o *ɲama* sai e se aloja temporariamente na pedra do colar que seu representante porta; neste instante, ele entra em transe. O ritual de fixação, *Binu duguru* (TƆ), acontece durante os ritos de fertilização das sementes. O ancestral está presente, é a própria essência do espaço destinado a seu culto, ele é presença no corpo do homem e na pequena casa erguida em seu nome.

Durante o transe, o representante do Binu (Binu-kedu-nɛ) torna-se capaz de ver os seres da mata e da água, e pode, ainda, perceber quando certos componentes (como o *kinde-kindu*) de uma pessoa deixam seu corpo: durante o sonho, pela ação dos bruxos, ou pela aproximação da morte. O Binu-kedu-nɛ deve observar uma série de regras a fim de impedir o contato com impurezas: ninguém deve penetrar em seus aposentos; ele não raspa a cabeça, não bebe água com outra pessoa e, sobretudo, não bebe água da casa paterna; não vai a cerimônias funerárias; não pode ter relações sexuais tendo o colar no pescoço (deve tirá-lo antes do pôr-do-sol e colocá-lo antes que o sol se levante); não pode caçar animais considerados pertencentes a Nommo (macaco vermelho, cegonha, rato, carneiro, vaca, cachorro, coelho, porco-espinho, sapo, entre outros); e só tem relações sexuais com sua mulher de casamento *ya-biru* (que possui também uma série de interdições). O *põ* (*Digitalia exilis* – considerado o cereal mais antigo do oeste da África), um dos grãos primordiais, foi o primeiro a germinar e foi fertilizado pelo sangue da placenta que formou a terra, tornando-se alimento impróprio para o Binu; seu nome não deve ser mencionado em sua presença.

O Binu difere segundo o grupo. Cada um possui sua peculiaridade, permitindo o acesso a diferentes conhecimentos. Assim, alguns deles conferem a possibilidade de tratamento de certas doenças, sobretudo aquelas vinculadas à transgressão de regras ancestrais como a do *ba-Binu*.[81] A ruptura dessas regras é muitas vezes lembrada como elemento desencadeador de manifestações de loucura. Observamos um nexo entre loucura e incapacidade da pessoa para harmonizar os elementos que a constituem, os quais se tornam desarticulados na transgressão. A loucura emerge como rompimento do todo, conflito dos múltiplos elementos naturais-sociais que devem encontrar equilíbrio dinâmico permanentemente.

---

81 Ancestral protetor paterno.

O cunhado do Binu-kedu-nɛ que violou a água sagrada não pode controlar o 'caráter da água' e perde-se no medo provocado por ela. A manifestação da loucura é mediada pelo medo provocado por algo aterrorizante. Como no conto de Ambanu Tɛmbɛnɛ (C2), ocorre uma disjunção fundamental. O medo pode estar vinculado a uma solidão: a solidão da raposa na busca do par, a solidão de quem não pode compartilhar o que vê e o que vive. A pessoa nessa condição conhece uma regressão à animalidade da raposa ao ser banida do convívio social e da palavra agradável, ativando comportamentos socialmente inadequados (urinar ou defecar nas calças).

Mas o caos engendra nova ordem. A solidariedade, como movimento orgânico de reorganização, surge dos irmãos de mesmo pai e pela ação reparatória da irmã (que havia desencadeado os eventos dramáticos com sua desconfiança do marido ou, ainda, em razão do desagrado pelo prestígio conseguido por ele). A irmã fornece o carneiro para a purificação do Binu, abrindo caminho para a cura do rapaz. Para que o tratamento tenha êxito, é preciso que sejam purificados tanto o Binu quanto a pessoa.

Considerando-se que a sociedade dogon é patrilinear e que a mulher não é jamais integrada à família do marido, o antagonismo entre esposa e marido sugerido neste relato permite entrever contradições peculiares do matrimônio entre eles. A mulher deve assumir as proibições da família do marido sem abandonar as próprias (de seu pai). Sobre ela permanece sempre uma suspeita. Na casa do pai, ela é alguém que irá partir; na casa do pai do marido, ela permanece estrangeira. No relato, a esposa do Binu-kedu-nɛ ativa a competição entre as duas famílias. A esposa não aceita que o marido tivesse recebido algo extraordinário, como sugere o narrador, e incomoda-se com as novas regras impostas pela nova condição do marido.

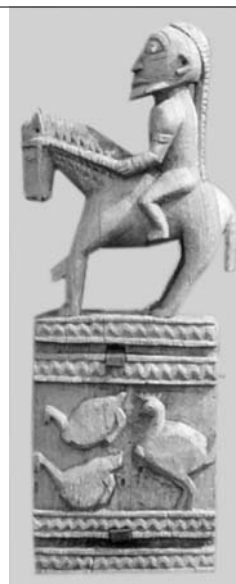
No relato que se segue, de Nimɛ Bannu, a loucura não é personagem, mas, como no conto 2, de Ambanu Tɛmbɛnɛ, o caçador e os seres da mata (os *yɛbɛn*) interagem, evidenciando, assim, que o conhecimento necessário à vida é fornecido na relação (ao mesmo tempo complementar e antagônica) entre o espaço inculto e selvagem da mata e o espaço domesticado da sociedade, onde o caçador, assim como os terapeutas (e a doença) são elementos de mediação. A possibilidade de incursionar neste mundo pleno de ambigüidades cria condições de experiências extraordinárias e enriquecedoras. É a aventura do conhecimento, a aquisição dos *gelu* (materiais ou aparatos destinados a cultos), que em donno sɔɔ significa materiais, suporte e forças, símbolo e referente da presença irredutível do ser, "objeto-deus", segundo a definição de Marc Augé (1988).

Conto 5 (C5)

Havia um caçador experiente que vivia assim.
Certo dia, ele foi a um lugar onde existia um espaço de mata fechada que não era bem freqüentado. Ele queria ver o que havia naquela terra escondida. Quando ele chegou, ouviu palmas e som de tambores que soavam forte.
Ele contornou [a mata]. Eles cantavam alto. Lentamente, o caçador entrou na mata fechada de *wolo*.[82] O centro desse lugar estava nu!
Quando chegou, viu os *yɛbɛn* reunidos cantando. Então, mirou e disparou seu fuzil. Os *yɛbɛn* fugiram tropeçando uns nos outros e abandonando um tambor e uma corrente.
A corrente e o tambor existem até hoje na [região] do Gondô. O lugar se chama Tabitongo do Gondo.
Todas os tipos de loucura (*keke*) ou *yapilu* ou ainda [a doença do] vento (*wɛwɛ)*, até nossos dias, é com esta corrente que se trata. Oferece-se um frango e bate-se sobre a cabeça [do doente], ainda hoje em dia, imediatamente a pessoa fica curada.
A vocês, a verdade: foi assim que antes, na mata, os caçadores se fizeram seguir de materiais (*gelu*). Dizem que os bons materiais vieram com eles.

Narrador: *Nimɛ Bannu*

Nimɛ Bannu é originário de Teguru e participou de algumas das noites de conto. Nesta narrativa, ele apresenta nexos importantes entre as sociedades dos homens e a dos *yɛbɛn*, seres que forneceram uma série de conhecimentos, entre os quais certos instrumentos para o tratamento de diferentes doenças e também da loucura. Eles são associados, neste conto, aos proprietários da terra antes da chegada dos Dogon. Os homens cultivam em seus campos, devendo reservar uma parte para as oferendas, sacrifícios propiciatórios e agradecimentos.

Os *yɛbɛn* são invisíveis para a maior parte dos homens, mas podem ser vistos pelo Binu-kedu-nɛ, outros videntes (*kumogu)* e meninos e meninas virgens. Os animais selvagens pertencem a eles, estando assim em estreita ligação seja com caçadores, seja com aqueles que buscam, na mata, medicamentos tanto para o tratamento de doenças diferentes quanto para o combate de medos e inquietações. Possuem normalmente uma relação positiva com os homens, mas que pode se tornar perigosa quando as interdições ligadas a eles são interrompidas. Em alguns relatos, eles aparecem trocando uma criança humana, ainda no ventre ou recém-nascida, por uma criança *yɛbɛ-nɛ (yɛbɛ inde,* homem *yɛbɛn*). Eles

[82] Arbusto espinhoso.

podem fazer revelações aos homens, manifestam-se sobretudo através do Binu-kedu-nɛ, mas podem se manifestar a uma outra pessoa do mesmo grupo. Podem transmitir conhecimentos, permitindo que as pessoas adquiram capacidades de adivinhos. Acredita-se que eles conduzem o Binu-Kedu-nɛ durante a busca dos objetos ancestrais, que, na narrativa anterior, é uma corrente de ferro. Encontramos este tipo de material em Kundu-Kikinu e em Kumo-ginɛ, integrando os materiais sacralizados (*gelu)* que compõem o tratamento da loucura. Os *yɛbɛn* são cultuados em diversas situações – ritos agrários, funerários, familiares, de caçadores – e a eles são dirigidas preces e solicitação de proteções das mais diversas (Griaule, 1994). Um dos espaços próprios aos *yɛbɛn* são as áreas limpas que surgem nas estepes arborizadas, savanas ou clarões na mata. Calame-Griaule (1965) afirma que a presença de nomes, de pessoas ou lugares indica um tipo específico de narrativa tida como relato histórico. Discorrendo sobre algo que se acredita que tenha ocorrido, estas narrativas são classificadas pela autora como palavra surpreendente, enigmática, *sɔɔ ta:nie*, e não como *tuŋɔ* (DO) ou *ɛlumɛ* (TƆ).[83]

O conto a seguir, narrado por Ginugɔ Kene, conduz à discussão através da demarcação, nem sempre muito nítida, dos territórios da loucura*, wede-wede* (DO), e da manifestação de *yapilu*, conseqüências nefastas da morte de uma mulher durante a gravidez ou durante o parto. Os terapeutas dogon referem-se ao fenômeno como sendo uma problemática que, embora tenha características próprias, possui fios de ligação com a loucura. Se não for cuidada a tempo, pode tornar-se loucura, que seria, assim, uma situação mais grave.

Conto 6 (C6)

Havia uma mulher que perdia todos seus filhos. Desta vez também seu filho morreu. Os homens da família fizeram a inumação do corpo.
– Eu, dizia a mulher, eu não posso mais deixar isto à Amba (Criador). Dizem que é a vontade de Amba.
Ela chorava, chorava, chorava... Dizem que a morte do filho é trabalho de Amba.
– Eu, eu não posso deixar isto à Amba! Dizia a mulher.
Então, como ela insistia que não podia deixar à Amba, aqueles que inumaram o corpo foram desenterrá-lo para devolvê-lo. Assim que puseram em suas mãos, ele reviveu. Amba trouxe seu filho vivo para pô-lo em suas mãos. Assim que o teve nos braços, a mulher olhou

[83] Em nosso trabalho de campo, solicitamos contos em que aparecessem *wede-wede* ou *yapilu* ou fossem entendidos como ligados à sua manifestação. Não realizamos um estudo sobre os significados e interpretações dessas narrativas, o que entendemos ser uma limitação para a análise.

> longamente o filho vivo. Ela havia dito que não podia perdoar Amba e ele trouxe de volta seu filho e pôs em suas mãos.
> Mas, o filho emagrecia. Como sal marinho, ele se dissolvia. Tanto emagreceu que finalmente nada mais existia. Ele não mais existia em suas mãos... Ela ficou completamente silenciosa e, subitamente, começou a rir.
> Eles haviam inumado o corpo de seu filho, mas ela não estava de acordo. Seu filho sumiu de suas mãos como sal marinho.
> Lá sentada, onde estava, ela ria (*kede, kede!!*). De seus olhos as lágrimas corriam. Ela ria e dizia *haai!* E as lágrimas corriam.
> Bom, é por isto que se diz que ela se afogou. Afogou-se em suas palavras. O *yapilu* surgiu assim. Ela afogou-se no que disse. O *yapilu* surgiu daí. É o que dizem. Não existe doença.
> O *yapilu* é diferente, é separado da doença.
>
> Narrador: *Ginugɔ Kene*

Ginugɔ Kene nos fornece elementos para a discussão sobre a manifestação do *yapilu* associado à morte de uma mulher que se afoga em suas próprias lágrimas depois que o filho desaparece de suas mãos.

A mulher do conto de Ginugɔ e a esperança de procriação que ela representava são, então, verdadeiramente perdidas para seu grupo. Uma mulher que assim se perde não encontra paz, seu *kinde-kindu* (ou *kikinu*) vaga pela mata e poderá influenciar outras pessoas pela ação do seu *yama* nefasto, podendo levar à loucura ou à morte. Constitui um perigo imediato para outras mulheres grávidas até que seu *yama* seja fixado através dos ritos próprios.[84] Seu funeral é silencioso, realizado durante a meia-noite sem a presença de outros. O marido é considerado responsável por não a ter fecundado com bons grãos, não recebe nenhuma palavra de conforto, a ele não é permitido choro ou lamento.

A primeira *yapilu* foi a esposa de *Jɔŋu Sɛru* que, quando grávida, morreu afogada (Calame-Griaule, 1965). Segundo as pesquisas de Denise Paulme (1988), a primeira mulher morta durante a gravidez teve seu corpo carregado por outras mulheres. Nenhuma delas sobreviveu ao parto. Através da adivinhação foi possível saber o que ocorrera. Um dos maridos levou suas roupas para a mata e verteu sangue de cabra sobre elas, dando origem à sacralização de espaços e objetos destinados aos ritos de purificação e tratamento, o *yapilu ɔmɔlɔ*. Definiram, então, que somente seus descendentes, *nani,* seriam qualificados para os funerais desse tipo de morte.

Tudo aquilo que ela possui não pode ser tocado e deverá ser destinado aos responsáveis pelos ritos de *yapilu*, considerados *innɛ puru*, pessoas impuras

---

[84] Solange de Ganay (1941) sugere que esses ritos foram originados em práticas de bruxaria e que os homens também seriam susceptíveis ao ataque de *yapilu.*

e protegidas contra a ação nefasta deste tipo de morte ou por aliados *damaga*[85] ou *mangu* de um outro povoado. Alguns terapeutas dizem que podem escolher o que querem para uso próprio ou de sua família, mas de ninguém mais, restituindo o que não lhes serve (Ambajugɔ Yalkuye) ou queimando o que não usarão (Ambayendɛ Tɛmbɛnɛ e Ingɛrɛ Dara, entrevistas).

Após a morte da esposa, o marido torna-se impuro e poderá contaminar outra mulher a quem se unir. Assim, deve liberar-se. Para isto, deverá abrir o corpo da esposa, retirar o feto e deixar o povoado para voltar semanas mais tarde (Paulme, 1988). Durante este período, sua casa deverá ser purificada pelos responsáveis e aliados chamados de *innɛ puru.* Para purificar-se, o homem deverá ir acompanhado por sua mãe a um formigueiro e morder três vezes um pedaço da casca amarga de *pɛlu*, passar em torno a seu corpo um pintainho e depois uma pequena tartaruga (que tenha sido usada para purificar sua casa); por fim, deixar os animais sobre o formigueiro pedindo a Amba*,* a Lɛbɛ, aos *andubulun*[86] e aos *yɛbɛn* para lhe protegerem contra o mal.

Encontramos, nos dados publicados por Calame-Griaule (1965: 339) bem como em nossa pesquisa de campo, um processo diverso para a purificação do marido. Ele deve permanecer na mata até que consiga liberar-se violando uma mulher. Precisa realizar uma dupla transgressão, manter relações sexuais na mata e tomar à força uma mulher, trazendo consigo a prova de seu ato (diz-se *iru-kɛdɛ,* cortar o seio, geralmente de uma estrangeira e desconhecida do povoado). A mulher atacada costuma reagir, podendo matar seu agressor.

> o homem considerado culpado de ter provocado a morte de uma mãe (sua esposa grávida) rompeu o equilíbrio social. Para reestabelecê-lo, ele deverá operar uma espécie de regressão à natureza (à mata) e aos instintos primitivos do ser (a violência e o incesto). Assim fazendo, ele se identifica, momentaneamente, com o personagem mítico que encarna este estado do homem, e reproduz simbolicamente seus atos desordenados. Depois, ele é como que liberado e pode aceder uma nova vida. (Calame-Griaule, 1965: 341)

---

[85] Aliança que comporta uma série severa de interdições e de regras nas relações, geralmente resultado de algum episódio histórico importante.

[86] Termo derivado de *antunbulun*, homens pequenos, considerados como os primeiros seres humanos criados. Às vezes confundidos com os Tɛllɛn, ocupantes da terra que os Dogon encontraram ao chegar.

O termo *yapilu* recobre um campo semântico complexo,[87] assumindo diferentes conotações:

1. doença provocada pelo *ɲama* de objetos pertencentes a uma mulher morta grávida, de aborto ou durante o parto;
2. nome atribuído à mulher morta na situação descrita anteriormente;
3. pessoa doente, freqüentemente mulheres, mas podendo ser também homens e crianças;
4. nome atribuído a um ritual terapêutico e ao espaço e objetos destinados à manutenção e equilíbrio da pessoa e, conseqüentemente, de toda sociedade. Afirma-se que tem origem em período anterior à migração do Mandê;
5. doença provocada pela quebra de regras ou interdições ligadas ao culto/ritos de *yapilu* (as pessoas se vinculam e passam a pertencer a uma espécie de associação e devem anualmente participar – ou mandar alguém em seu lugar – dos ritos de agradecimento pela cura e/ou pela proteção obtidas);
6. transgressões que podem assumir dimensões de calamidade coletiva;
7. doença conseqüente de morte de pessoas que nunca tiveram relações sexuais ou que não tiveram filhos (fala-se de *koloway* para o caso de homens).

Algumas hipóteses sobre a etimologia da palavra *yapilu* foram levantadas. Literalmente tem sido traduzida por mulher branca (*ya*, mulher; *pilu*, branca) devido ao pano branco que recobre as mulheres mortas durante a gravidez. A tradução por mulher afogada parece, ao nosso ver, mais convincente, ainda que menos imediata. Existe uma possibilidade sugerida por Calame-Griaule (1965) que *pilu* derive do termo *pilie* (TƆ), cujo significado é afogar-se. Ambere Tɛmbɛnɛ sugeriu uma possível derivação de *bilu-balu,* em que *bilu* significa revirado, ou, de *binne*, que significa revirar-se. Ou seja, *yapilu (ya-bilu*) significaria mulher revirada, alusão à manifestação eloqüente associada a ela. É freqüente a descrição da manifestação da doença em que a pessoa repentinamente começa a rir, bater as mãos, correr de um lado para outro e gritar.

Outra situação na qual a loucura aparece associada, ao mesmo tempo, ao mundo feminino e à morte é o conto de Ginugɔ Kene sobre *yasigi-nɛ*, a irmã das máscaras.

[87] Roberto Beneduce (1995), psiquiatra que trabalhou no CMTR, discute o tema retratado a seguir com profundidade. As informações reportadas aqui são dados de campo; com exceção do item 7, não encontramos referências sobre *koloway,* no sentido fornecido pelo autor. A restrição geográfica sugerida por Beneduce, como circunscrita à região oeste de Sanga, não corresponde aos nossos dados. Encontramos uma família de terapeutas responsáveis pelo tratamento e ritos ligados à *yapilu* na localidade de *Wendegele*.

Conto 7 (C7)

Entre os Dogon, uma mulher pode ser integrada à [sociedade dos homens] *awa*. Existe a introdução *ao sigi*[88] da *yasigi-nɛ*.[89] Se o dia do nascimento da menina coincidir com o dia principal do *danŋi*,[90] ela deverá ser iniciada. Antes era assim...

Enquanto criança, a *yasigi-nɛ* não pode apanhar.

Se ela é iniciada no *sigi*, pode se aproximar dos lugares dos homens.

Se a mulher começou a observar as interdições, seu marido não tem o direito de bater nela.

Se a mulher for iniciada ao *sigi* e seu marido bater nela, perderá os sentidos ou irá se tornar louca.

Se uma mulher, que nasceu para o *sigi*, dormir com um homem antes de ser iniciada, morre.

Uma mulher saiu após sua reclusão. Todas as máscaras vinham, em turnos, fazendo gestos de reverência diante dela. O *mulɔn*, chefe das máscaras, e as *yasigin* observam reclusão na gruta e permanecem juntos por longo tempo.

No tempo em que era assim...

Uma máscara-caçador que trazia um machado, uma faca, um rabo-de-vaca e uma lança, gritou [ameaçando] com a *yasigi-nɛ.* Ele fez assim: hû! hû! Ela teve muito medo. A loucura levantou-se nela e ela se pôs a gritar. Ela gritava como as máscaras: hû! hû! e corria.

O chefe das máscaras, o *mulɔn*, não pôde alcançá-la. Eles correram, correram muito para conseguir alcançá-la.

Depois o *mulɔn* aproximou-se do formigueiro e disse a ela para ajoelhar e falar às formigas:

– Seja noite ou dia, que vocês não abandonem seu caminho. Que eu possa obter a graça.

Pegou a terra do formigueiro e disse à *yasigi-nɛ* para empunhá-la.

Ela o fez. E então sarou. Por causa desse fato, a máscara-caçador fica atrás de todas as outras e só depois que ela passa é que a *yasigi-nɛ* assume seu lugar na fila.

Narrador: *Ginugɔ Kene*

Neste conto, o narrador faz uma longa introdução com explicações sobre a presença da mulher na sociedade dos homens. Embora muito curto, o conto contém uma série de elementos sintetizados que falam do aparecimento da morte, primeiro

---

[88] A cada sessenta anos cumpre-se um ciclo vital na sociedade dogon e durante sete anos uma série de cerimônias é realizada a cada ano numa localidade diferente. Inicia-se em Yugɔ e sua última etapa se faz, sete anos depois, em Songo.

[89] A irmã das máscaras.

[90] Cerimônias dedicadas aos mortos.

entre os *andumbulu*[91] e depois entre os homens. Assim, para desvendá-los, é necessário retomar as práticas históricas associadas à morte: o culto ao primeiro ancestral a conhecer a morte (depois estendido aos outros homens), o *sigi*; os ritos funerários, *dama*, e o culto aos ancestrais, *wagum*. Todos eles são destinados a regular a sorte daqueles que perdem seu suporte material e as relações entre eles e os viventes.

A socialização dogon prevê (ainda que atualmente seja uma prática social abandonada em diversas localidades), para os homens, iniciação na sociedade das máscaras, que é muitas vezes denominada sociedade dos homens. Apenas as mulheres que se tornam *yasigi-nɛ*, que literalmente significa mulher do *sigi,* têm acesso a essa sociedade. Considera-se que as mulheres y*asigi-nɛ* possuem o *ɲama* das fibras vermelhas e das máscaras. Uma mulher Yayemme foi quem se apossou e vestiu as fibras vermelhas, a máscara e os objetos que pertenciam aos *andumbulu*, e, com elas, impôs sua autoridade. Mas os homens conseguiram apoderar-se das fibras e dos objetos, retirando o poder das mulheres. Entretanto, com o surgimento da morte, os homens reconheceram simbolicamente o antigo direito das mulheres, permitindo à *yasigi-nɛ* (podem existir em cada localidade várias mulheres) comparecer às cerimônias do *sigi* e aproximar-se das máscaras. Além disso, as máscaras prestam homenagem à *yasigi-nɛ* durante os ritos funerários realizados em seu nome.

Diz a narrativa dogon que, quando habitavam no Mandê,[92] duas mulheres escutaram sons de tambores e de danças e então foram olhar o que acontecia. Perceberam que eram os andumbulu que dançavam. Lá estava um velho de nome Albarga, e em torno dele outros andumbulu dançavam, vestidos com fibras vermelhas e com uma máscara de madeira com a forma do rosto de um velho. Eles celebravam o rito de Sigi em honra a seus mortos e cantavam agradecimentos ao velho Albarga que havia fornecido a cerveja. Orientada pelo marido, uma das mulheres joga uma pedra que atinge o velho que então não consegue fugir como os outros. Torna-se impuro. A mulher veste as roupas e carrega consigo os objetos deixados lá. Ao vê-la, todos os homens e crianças fogem. Ela esconde tudo em seu celeiro e volta a seus afazeres sem nada dizer. Um dia, quando o marido havia saído para a mata, um velho lhe diz para verificar, pois sua mulher esconde no celeiro algo com que ela provoca medo nele. Fazendo isto, o marido veste-se e vai esperar sua mulher no caminho pelo qual ela entraria no povoado. Com o bastão ele a persegue batendo forte, a mulher corre e busca a proteção de uma

[91] Segundo Marcel Griaule (1994), os *andumbulu* foram os primeiros seres humanos criados – *an*, contração de *ana* (homem), e *dummulu* ou *tummulu* (curto). Os Dogon acreditam que eles vivem ainda na falésia e estão sempre presentes, ainda que não sejam visíveis à maioria das pessoas; seriam eles os primeiros habitantes da falésia que ensinaram os Tɛllɛm (população que já habitava a região quando da chegada dos Dogon) a construir suas casas nas escarpas rochosas.

[92] Transcrevemos aqui as passagens mais importantes para nossa discussão do relato publicado por Marcel Griaule (1994: 52-78) e Dominique Zahan (1969: 41-43).

árvore, ele continua sua perseguição. Ela corre para a casa da família (gin'na), mas ele continua, e então ela se refugia na casa das mulheres menstruadas e o marido desiste e volta para casa. Assim os homens retiraram das mulheres os materiais dos andumbulu.

Depois os homens escondem tudo num abrigo onde aprisionam o velho *andumbulu* que os instrui sobre o mundo e sobre as fibras. Eles passaram a se reunir lá para beber e dançar. Mas, esta conduta era imprudente. Chegando seu momento, o velho metamorfoseia-se em serpente; quando ela seguia para a mata, cruzam seu caminho os jovens mascarados que desciam para o povoado. Enfurecida com a atitude dos jovens, a serpente os repreende em língua dogon e isto provoca sua morte imediata. Tornando-se impura para o mundo dos yɛbɛn, não poderia assegurar um lugar entre estes, e impossibilitada de retornar a viver entre os homens, morre. Seu kinde-kindu e seu yama errantes tornam-se fontes de desordens. O corpo da serpente é levado para a caverna, onde os homens choram sua morte e pedem seu perdão. Pouco tempo depois, nasce um bebê, que chora constantemente, vermelho como as fibras. Consultando os adivinhos, souberam que eram o kinde-kindu e o yama do velho que haviam encontrado um novo suporte. O bebê torna-se seu nani,[93] seria ele o responsável por realizar os sacrifícios regularmente, em nome do velho, assegurando-lhe um lugar. Três anos depois, esculpiram uma máscara de madeira e o menino, junto com dois outros, foi conduzido ao abrigo da Grande Máscara que toma o nome de Abaga como o velho andumbulu. Os iniciados (olubaru, mestres da mata) ornamentam a máscara e os sacrifícios em nome do velho morto são realizados. Este lugar torna-se o ponto de fixação de seu yama. Ao final de três meses nos quais três crianças ficam reclusas (o nani do velho e dois outros meninos escolhidos pelos velhos do povoado), os homens, depois de nomear a Yasigi-nɛ, dançaram o primeiro sigi.

Ainda em nossos dias, além das mulheres que nascem durante os ritos funerários, também as filhas de uma *yasigi-nɛ* (após sua morte) e as meninas nascidas durante as cerimônias do *sigi* ou durante os três meses precedentes devem ser iniciadas. A manifestação do *ɲama* das máscaras pode se dar através de febre elevada ou mesmo provocando a esterilidade. Para obter a cura é preciso que a mulher seja iniciada; a morte ou a loucura pode ocorrer caso a iniciação não se faça. As mulheres não iniciadas que ficarem doentes ao infringir regras próprias da sociedade de máscaras e, depois de diversas tentativas, não conseguirem curar-se, devem ser iniciadas para que possam liberar-se da doença.

---

[93] Literalmente, *nani* (TƆ) ou *lalɛn* (DO) "designa seja o ascendente da linhagem patrilinear que delega uma parte de seu *ɲama* a um descendente, seja a criança que o recebe (o *ɲama* do ascendente). Uma mesma criança pode ter dois *nani.* Pelos processos de adivinhação, é revelado o nome do ancestral a quem a criança deverá cultuar (Calame-Griaule, 1968: 194).

No imaginário dogon, as máscaras estão ligadas à transfiguração, à metamorfose, à luta contra a morte. Além disto, revelam parte da elaboração que a sociedade desenvolveu acerca da relação homem-mulher. À mulher parece ser atribuída uma força que deve ser controlada, sua submissão ao homem é apresentada como parte do processo histórico na própria narrativa ancestral. As mulheres foram as primeiras a obter as máscaras e suas fibras e a conhecer seu poder; entretanto, os homens organizam-se para retirá-lo e devem preservá-lo cuidadosamente, definindo seu papel perante a mulher, e o papel desta na sociedade. Ela é vida e morte. Desde o surgimento da morte, as mulheres se tornaram impuras diante dos imortais. O termo *innepuru,* pessoa impura, opõe-se a *inneomo*, pessoa viva, aquela que não foi afetada. Mas a impureza parece significar uma proteção quando se tem contato com cadáveres, mulheres menstruadas, máscaras.

A concepção de impureza (*puru*) é relativa ao contato com a morte; assim, todos os homens tornam-se, pela morte, impuros (qualidade que se transmite aos descendentes) diante dos seres imortais. Na sociedade humana existem seres em estado permanente de impureza e outros em estado temporário. As relações humanas são reguladas de forma a preservar o *ɲama* de cada um. A pessoa deve se proteger do *ɲama* de um outro, pois a impureza é essencialmente contagiosa. Em muitos casos, a infração pode ser reparada pela purificação.

A pessoa, desde o nascimento até a morte, cumpre obrigações e respeita interdições de seres com os quais possui uma participação ontológica através de seu *ɲama.* Assim, um homem deve observar proibições de seu pai e de seu *nani* ancestral, de seu Binu, do Lɛbɛ, dos *yɛbɛn,* Nommo*,* Amba e de todos lugares e objetos sacralizados aos quais ele oferece seus sacrifícios.

No conto, a loucura da *yasigi-nɛ* é mediada pelo medo e manifesta-se nos gritos e na sua corrida desenfreada. Ocorre uma perda momentânea de seu *kinde-kindu,* desencadeada pela ação da máscara-caçador. Seu reequilíbrio, purificação, faz-se através da formiga, animal que, como o cupim[94] e a raposa, possui o dom da adivinhação, pois conhece o que se passa no íntimo de Amba.

Noutros tempos, os *andumbulu* metamorfoseavam-se quando atingiam uma idade avançada, em serpentes, yurugu, ou em seres chamados *gyinou* (*jindu*), dependendo da família. Um jovem *andumbulu* ouviu a voz de um outro que, já transformado em serpente, falava a língua reservada àquele mundo. Ele quis aprendê-la e pediu ao outro que lhe ensinasse. O *andumbulu* concordou, mas advertiu que essa imprudência acarretaria graves conseqüências. O jovem ensinou seus companheiros e então eles a utilizaram na casa do *ɔgɔn* (chefe) onde o mais velho transformava-se em *gyinou.* O comportamento dos jovens provocou a morte do patriarca.

---

[94] Insetos da ordem dos isópteros, do latim *termite*, *verme.*

Entre aqueles que se transformavam em serpente, a morte surgiu de forma diversa. Amba deu uma vaca a uma mulher em troca da morte, o que ela, ignorando o que fosse, aceitou. Logo depois, apesar de seus esforços em devolver a vaca à Amba, seu marido morreu. Foi assim que a morte se espalhou entre os *andumbulu* (Dieterlen, 1941: 9-23).

O relato sobre o aparecimento da morte entre os *andumbulu*, publicado por Marcel Griaule (1954: 52-55) e discutido posteriormente por Dominique Zahan (1960: 22-24), fornece detalhes que permitem perceber o lugar que a formiga ocupa no imaginário dogon.

> Amba tinha três mulheres: formiga, cupim e raposa. Ele deu a elas fibras vermelhas para usarem como roupas e adornos. O cupim as comeu, a raposa deixou que apodrecessem e a formiga as escondeu no fundo de seu buraco. Um dia que havia chovido, Amba pegou sua enxada e foi semear. Vestida com roupas de fibras a formiga o seguiu, levando as sementes de milhete. Amba disse à esposa cupim:
> – Saia e venha conosco!
> – Não tenho nada para me vestir!
> – Onde estão as fibras que eu dei a você?
> – Eu as comi!
> – Saia, disse Amba colérico, eu me separo de você!
> A formiga escondeu suas fibras no fundo de seu buraco. Mas, um dia a chuva entrou e ela precisou estender as fibras do lado de fora para secar. A raposa percebeu e, pensando que serviria para um luto que havia previsto, aproximou-se do formigueiro e começou a gritar. A formiga saiu e perguntou:
> – Por que grita?
> – Eu vejo algo vermelho, é fogo, o sol ou algo surpreendente?
> – Não, não é o sol, nem o fogo, é fresco como água.
> – O que é, então? – Pergunta a raposa.
> – É minha roupa, não queima ninguém.
> – Meu pai morreu, empreste-me para que eu vista em seu funeral.
> A formiga emprestou e a raposa, tendo realmente perdido seu pai, pôs a roupa, os braceletes e subiu no terraço [teto] da casa do morto e chorou. Numerosas mulheres que dançavam para o morto fugiram ao vê-la, os cachorros correram para a mata. A raposa desceu e depositou sua roupa numa caverna. Mas um pássaro descobriu aquela coisa vermelha e, pensando que fosse carne, levou-a. Ao perceber que eram fibras, ele as soltou, e elas caíram sobre uma árvore onde uma mulher *andumbulu* que procurava lenha viu o vermelho, aproximou-se e gritou surpresa. A raposa saiu e ela perguntou:
> – É sol, é fogo?
> – Não, não é o sol, nem o fogo. É uma roupa que a formiga me deu.
> A mulher pediu emprestada e a raposa entregou. A mulher subiu na árvore, pegou as fibras e vestida voltou ao povoado. Seu marido e os outros homens assustaram-se ao vê-la e correram. Ela guardou suas roupas no celeiro.
> Mas um velho que era vizinho viu, chamou o marido e disse:

– Desde ontem eu tenho fome e nada tenho para comer.
O marido lhe deu creme de milhete e o velho falou:
– Eu ensino o que você ignora. Esta tarde, quando sua mulher sair para buscar água, venha me ver.
À tarde, depois que sua mulher saiu, ele foi encontrar o velho.
– Tem uma coisa dentro do celeiro de sua mulher, é uma roupa.
O homem foi ver e vestiu as fibras.
– Pegue um bastão, disse o velho.
O homem pegou um longo bastão de madeira. Na chegada de sua mulher, ele se foi em sua direção, então ela gritou e, jogando a jarra no chão, correu para a gin'na [casa do patriarca chefe de linhagem]. Ele a seguiu. A mulher correu para uma árvore, mas o marido a seguiu. Ela se protegeu dentro da casa das mulheres menstruadas. O homem parou, ajoelhou-se e retornou a sua casa. Foi assim que fez o homem.
Depois destes eventos a raposa declara que todo pedido à Amba deveria passar pela formiga.

Considerada mulher de Amba*,* a formiga destrói a vida ao devorar as sementes. Entretanto, ela possui também a vida, seu corpo não apodrece, ele se resseca; é um animal marcado pela metamorfose em seu ciclo biológico. Segundo Griaule (1965), o formigueiro é percebido simbolicamente como o sexo da terra e o cupinzeiro como seu clitóris. As fibras dadas por Amba são a matéria-prima para que a formiga possa tecer suas vestes, *sɔɔy*; ela guarda a palavra de Amba, diferentemente da esposa cupim que a devora. Ela é quem tece as fibras, tecendo ao mesmo tempo a palavra que surge do mais profundo e secreto do ser. A formiga fornece, também, um modelo de construção de habitação. A palavra, diz o velho Ogotemeli em *Dieu d'Eau* (Griaule, 1965: 149), "saiu do formigueiro, isto é, da boca do Sétimo Nommo, isto é, de um sexo de mulher", a primeira palavra foi pronunciada por Nommo diante de sua mãe. Em diferentes situações, o formigueiro recebe os materiais que purificam as pessoas. O homem que se torna *indɛpuru*, ao perder sua esposa grávida ou durante o parto, deve purificar-se antes de seu retorno ao povoado. Acompanhado de sua mãe, procura um formigueiro que se encontre numa encruzilhada, deposita no formigueiro a casa de *pɛlu*, o algodão, o pintainho e a pequena tartaruga (*kirɛ* /DO).[95]

Pode-se pensar que a yasigi-nɛ contamina-se no contato com a máscara-caçador, a morte, algo que nem é morto, nem é vivo, como ocorreu ao *Lɛbɛ* no momento em que este ancestral não tinha ainda seu *ɲama* fixado, isto é, ainda não havia encontrado um lugar. Cada família possui um certo número de pessoas, definidas através da adivinhação, que são seus membros impuros; sobre eles não recai uma série de interdições impostas aos outros.

---

[95] Dieterlen (1941) descreve procedimento similar para a purificação da terra quando algum ato sexual (proibido fora das casas) ocorre na mata.

Após a cura da *yasigi-nɛ*, cuja loucura pode ser interpretada como um estado de impureza temporário frente à sociedade de máscaras, há uma nova ordenação para as máscaras durante sua manifestação ritual, preservando-a da máscara-caçador que desde então segue na sua frente.

O conto que apresentamos a seguir, de Adama Sagu Sagara, retoma a discussão sobre a temática da morte, sobre *yapilu* e a manifestação da loucura provocada pelo contato de uma mulher com uma máscara. Ele sintetiza diversos elementos discutidos anteriormente e introduz a questão da socialização das mulheres. Por volta dos 12 anos, a menina deve procurar uma mulher mais velha a quem pede alojamento, inicia-se sua separação do espaço de sua infância e prepara-se para o casamento que a levará para a casa da família do marido, não raras vezes em outro povoado. As meninas se organizam em grupos de idade do mesmo bairro quando o núcleo habitacional onde moram é grande.

Conto 8 (C8)

Sete moças do mesmo grupo de idade nomearam, para chefe, uma velha (*naana*). Para os homens existe o *amiru,* para as mulheres, a *naana.*
Elas buscam lenha para a *naana*. Quando chega o momento da colheita, elas colhem seu feijão e as folhas de *anju*.[96] Além disso, vão ao mercado. Fazem todas essas coisas.
– O algodão de nossa *naana* não foi fiado. Vamos fiá-lo! – dizem elas.
Elas fiam o algodão. A *naana*, querendo aconselhar as jovens, disse-lhes:
– Toda jovem que marcar encontros deve evitar entrar no cômodo do fundo da casa do seu futuro marido (prometido). Se seu marido não disser para entrar, não entre! No cômodo ao lado do quarto de um homem, se você não é convidada, não deve entrar. Se seu marido não disser para entrar no celeiro, não entre.
Uma das meninas não estava convencida das palavras da velha. Seu [futuro] marido era daquele mesmo povoado. 'Na casa de seu marido, não entre'. Será que isto existe?, perguntava-se.
– Eu certamente entrarei!
As outras nada diziam. Juntas fiaram o algodão.
Quando a festa do *bilɛ*[97] se aproxima, as jovens dão suas roupas aos noivos para que eles as tinjam e as desenhem.
A jovem foi à casa do marido para pedir que preparasse suas roupas. Ele fez os desenhos e as colocou sobre um bastão. Na noite marcada para que ela viesse buscar, a jovem estava com outro.

[96] *Hibiscus abelmoschu*, esculentus; groselha ou quiabo azedo.

[97] Realizado após a colheita, início de um novo ciclo do ano dogon.

Pela manhã, ela foi pegá-las, mas o noivo não estava. Então, ela entrou até o fundo de sua casa. Lá ela viu uma coisa [estranha]. Aquilo não foi bom para ela, que deu prova de coragem e saiu.

Ela foi buscar água. Carregava a jarra quando, de repente, alguma coisa estranha veio sobre ela, murmurando: *sumɔ, sumɔi*! Ela começou a rir, *kede, kede*! Ela batia as mãos, pegava a jarra, ela corria, ela gritava, ela cantava, ela dançava e falava a língua das máscaras. Ela fazia muita coisa, cantava o *ya-olle*.[98]

As pessoas vieram correndo, perguntando-se que tipo de doença seria aquela. Um homem aproximou-se e disse:

– Eu conheço esta doença! Ela chora o choro de *yapiri*,[99] chama-se *yana piriya*,[100] quer dizer que uma máscara surpreendeu essa mulher.

– O que é preciso fazer? Perguntaram.

Com coragem ele purificou seu corpo e lhe deu muito *karala*.[101] Aquilo, que chamamos *yapilin* ou *yana piriya,* desce de repente. É isto o *yapilu,* é desta forma que surgiu o *yapilun.*

Narrador: *Adama Sagu Sagara*

O relato a seguir estabelece laços entre loucura e organização social (este conto foi recriado nos desenhos de Allaye Kéné Atô e pode ser apreciado no capítulo Permanecer). Conta-nos o narrador:

Conto 9 (C9)

Nós, naqueles tempos de casamento de parentesco, esperávamos que os filhos de irmãos de mesmo pai e mesma mãe se casassem.

Ao beber cerveja, um homem pede em casamento a filha da irmã para seu filho. Durante anos o menino serve sua tia. Ela exige dele todo tipo de trabalho: desde consertar sua casa até ir ao mercado. O menino dedica-se tanto aos afazeres atribuídos pela tia que acaba ficando pobre.

Um dia, já moço, convida sua prometida para ir encontrá-lo na casa dos jovens.

Ela se nega dizendo que não o quer já que ele nada possui de seu. Ele continuou esperando. E espera até que ela se casa com um outro. Muito envergonhado, o jovem fecha-se em sua casa durante sete dias. Após a primeira chuva, ele sai para semear durante a noite.

Certa vez, encontra um velho que lhe pergunta por que trabalha à noite. Conta-lhe que está arrasado, pois cumpriu cada uma das

---

[98] Lamento das mulheres sobre o morto.

[99] O sentido atribuído a este termo pelo narrador é mulher surpreendida.

[100] Mulher que foi surpreendida.

[101] Medicamentos à base de plantas.

exigências e trabalhou toda a vida para a família de uma jovem que disse que não o queria e que não foi encontrá-lo na casa dos companheiros de idade. Tamanha era sua vergonha que não havia maneira de ir para casa ainda de dia.

Após ouvir a história do rapaz, o velho aconselha-o a voltar para casa e pensar sobre o que deveria ser feito. Depois de dias de inquietação, ele procura o *anda pegu*.[102] Sua força é tão grande que nem é necessário degolar o frango, basta jogá-lo lá que ele morre. Assim, pede que sua prometida sofra uma vergonha como a dele e promete um carneiro. Imediatamente a jovem sente-se mal e a loucura monta sobre ela.

Ela corre e pega o caminho da mata onde encontra uma velha que lhe pergunta:

– O que faz aqui?

– Meu pai pediu que eu viesse colher a lua para ele, respondeu. Não vê aquele brilho? É a lua!

A mulher, procurando levá-la para casa, segue na frente com uma tocha na mão. Chega à casa do pai, levando a garota pelas mãos. O marido da moça doente decide pedir perdão ao ex-noivo, solicitando que sua esposa seja liberada do mal enviado. O ex-noivo diz que tem outra esposa e quando amanhecer irá agradecer ao *anda pegu*. Só então poderá liberar a jovem.

Mas, nesse mesmo dia, morre seu pai. No dia da inumação do velho, o filho senta-se e encosta-se no muro de pedras sobrepostas de sua casa. A moça, que estava presa, escapa e, sem saber direito o que faz, dirige-se para a casa do ex-noivo. Ao tentar pular o muro, faz rolar as pedras que caem sobre o jovem, matando aquele que a enfeitiçara.

Foi assim que deixamos de realizar casamentos de parentesco. Ela era parente por descendência materna, sem o que não iria entrar na casa [pular o muro da casa do ex-noivo].

Narrador: *Adama Sagu Sagara*

O casamento aparece como uma aventura plena de dificuldades e riscos para o menino, o acordo familiar pode ser rompido, assim a jovem preferiu deixar a condição de *ya-biru* (a primeira esposa ou a esposa antiga) de seu primo para tornar-se *ya-kedu* de seu escolhido.

A loucura manifesta-se como resultado da reação do jovem diante da rejeição sofrida. Pode ser lida, também, como busca de restabelecimento da ordem social quebrada (a recusa em aceitar o casamento acordado na família). Aliás, o conto parece ser tecido numa rede de, pelo menos, dois planos. Um relato do drama pessoal e familiar e um outro sobre um drama social, abordando uma crise do mecanismo pelo qual se estabelece a rede de alianças, fundamental, sobretudo,

[102] Lugar sagrado, o mais antigo local (*yalu pay*) de proteção de seu povoado, seu marco de fundação.

numa sociedade estruturada com base em relações de parentesco. Vêm à tona, conflitos, dificuldades, ambigüidades de mudanças sociais em curso.

O casamento entre primos cruzados (com a filha do tio materno ou da tia paterna) parece ter sido regra noutros tempos, mas atualmente é praticado com restrições (Paulme, 1988). A recusa dos jovens é freqüente, embora ainda se mantenha de forma mais acentuada entre os ferreiros ou tintureiros. Se a união com a filha do tio uterino pode ser autorizada, a união com a filha do tio paterno é absolutamente proibida (Paulme, 1988). Ambaere Tɛmbɛnɛ (1985: 2) enfatiza que o casamento entre membros de uma mesma *gin'na* é proibido, embora venha ocorrendo atualmente pela influência de valores islâmicos.

Para o matrimônio, diversas regras e interdições orientam as escolhas dos familiares e dos próprios interessados. Não é possível a união em linha paterna, ou seja, de um jovem com a filha de um irmão do pai, pois pertencem à mesma grande família, *gin'na.* São proibidas relações sexuais entre agricultores dogon e ferreiros, artesãos do couro, tintureiros ou *griots* e entre meninos e meninas que passam, respectivamente, pela circuncisão ou excisão num mesmo ano (são considerados irmãos). Além disso, disputas entre famílias, interdição de união entre certos grupos (chamada *dama-ga*, grande interdição) motivada por fatos históricos[103] e união de irmãs com um mesmo homem são fatores presentes na decisão.

A loucura, como a morte, não conhece aqui solução. "Foi assim que deixamos de realizar casamentos de parentesco", afirma o narrador. No conto, o jovem liberta-se da vergonha sofrida pela ação que exerce sobre aquela que o recusa publicamente recorrendo às forças ancestrais para restabelecer uma ordem também ancestral, pois o *pegu* é símbolo maior da fundação de um povoado, da vida em sociedade e de sua continuidade. Assim, ao recusar o marido estabelecido pelos familiares, a jovem recusa também certos pactos e proposições históricas e sofre, abrindo caminho para influências estranhas ao ser, à integridade de sua pessoa.

A loucura, que é dotada de mobilidade, 'sobe' na menina, expulsando seu *kinde-kindu* (diz-se: "aquela pessoa se perdeu", ou melhor dizendo, perdeu este elemento imperecível: *indɛ kinde-kindu maru*). Localizada no lado selvagem da vida, a loucura é ligada a um espaço não domesticado pelo homem; assim, vemos a jovem fugir para a mata.

Outros significados conexos à loucura podem ser entrevistos quando ela se manifesta no intuito da jovem de colher a lua. Neste ato, uma disjunção se opera entre a vivência da jovem e a percepção e experiência dos que a cercam. A sua expectativa de colher a lua não é percebida apenas como algo extraordinário, mas como algo impossível. Essa passagem é fundamental na linha que transita

---

[103] Também entre Dogon e Bozo são proibidas as relações sexuais.

entre o incomum e a loucura, como momento em que as sínteses individuais de interpretação do mundo não são compartilhadas pelo Outro, ainda que ele trabalhe com as mesmas chaves socioculturais de práticas históricas específicas.

O incesto entre os Dogon parece estar fortemente vinculado à idéia de uma geração que se sobrepõe a outra. Acredita Calame-Griaule (1965) que o sentimento de confusão de gerações teria origem no incesto de *Ogo* (depois transformado em raposa, *Yurugu*) com sua placenta.[104] A terra que surge da placenta é considerada mãe, uma vez que nutre o feto; entretanto, ela seria ao mesmo tempo sua gêmea, pertencendo às duas gerações. A falta de *Ogo* foi ter tomado por sua gêmea o que era sua mãe-irmã, sofrendo, como conseqüência, a volta à animalidade, à castração simbólica e à privação da palavra. A punição da mãe, involuntariamente culpada, foi o apodrecimento da placenta, ou seja, esterilidade e morte. O rompimento do compromisso estabelecido pelas famílias, *ya-gɔbɔ*,[105] reservar uma mulher, é trabalhado nesta narrativa de forma indireta. Tudo se passa como se fosse apenas a vergonha do jovem, o sobrinho explorado pela mulher de seu tio, que está em discussão. Mas a tragicidade da conclusão, na qual o pai e o próprio jovem (duas gerações) perdem a vida, fornece a dimensão da gravidade do momento e das problemáticas envolvidas nos conflitos abordados no conto.

No contexto da sociedade, a relação com o tio materno reveste-se de grande importância (Griaule, 1954). Denise Paulme (1988) relata que noutras épocas o sobrinho poderia ser o herdeiro do tio uterino, inclusive tomando como esposa a mulher desse tio depois de sua morte. Isto o colocaria na geração do tio, sendo, portanto, pai (classificatório) dos filhos e filhas do tio. Pode-se supor que esta é a armadilha fundamental proposta no conto anterior, pois ele parte de uma situação de confusão de gerações entre a jovem do conto e o marido escolhido pela família (que é, também, seu pai classificatório).

A loucura manifesta-se também pela fuga da casa do pai onde a jovem estava presa e "não sabe bem o que faz". A loucura a leva a tentar saltar o muro, ação de conotação fortemente negativa, mas ela não pula um muro qualquer. Ela realiza um ato transgressor, pular o muro (utilizado para transporte do corpo de um morto ou de objetos, ligados à morte) que é parcialmente justificado por ser o muro de sua casa; isto é, ela pretendia ir à casa do ex-noivo, que é também a casa de seu

---

[104] O recurso às proposições fundadoras da sociedade permite discutir fundamentos não conscientes do comportamento.

[105] O termo *ya* significa 'fêmea, feminino'; *yana* significa 'mulher'. No caso de *ya-gɔbɔ, ya* é contração de *yana* e *gɔbɔ* significa 'enganchar, puxar'. Paulme (1988) descreve o mesmo tipo de aliança em Sanga, cujo nome é *ya-biru*. Boujou (1984) afirma que os Karambe de Sibi-Sibi reconhecem diferentes formas de aliança matrimonial: *ya gobu* (mulher reservada, prometida desde a infância por acordo entre as famílias), *ya gobu kundu* (mulher cuja promessa de reserva foi quebrada, ou seja, cujo matrimônio não se realiza com o escolhido/a pela família), *ya kedju* (mulher raptada) e *ya pandu* (mulher viúva, durante o período de interdições).

tio materno. Uma casa deve ter uma única passagem que conduz ao pátio comum, passagem entre o que somos nós e o que são os outros. E aqui, neste conto, a delimitação do nós e dos outros é um dos elementos centrais em debate.

A orientação ao rapaz vem de um velho, personagem que configura a reflexão e o agir segundo as práticas históricas. Mas é uma mulher que leva a jovem pelas mãos à casa paterna, ela sugere um sentido de reparação e continência. Ambos fazem relembrar, de maneira sutil, que a sociedade possui guias seguros para os equacionamentos dos problemas pessoais.

A reparação do dano é algo a ser negociado. Para que a jovem se cure seria necessária uma outra aliança, um outro compromisso, e, neste caso, é o marido quem intercede pela moça. Sua presença havia definido o rompimento definitivo do acordo de casamento, tornando inúteis todos os esforços realizados pelo personagem que é a âncora da trama. Agora, caberia a ele desenhar uma outra forma de paz social, redefinindo papéis, pois sua presença instaura a exogamia.

A doença foi enviada pelo ex-noivo através do *pegu* do povoado.[106] O primeiro *pegu* foi erguido enterrando-se a cabeça do Nommo sacrificado e simboliza a própria ação civilizadora, o surgimento da sociedade. A morte do velho pode indicar a crise de uma prática histórica (o casamento entre membros de uma mesma *gin'na*), e a loucura da menina, assim como a morte do jovem, as conseqüências perigosas dos processos de mudanças.

Relações familiares e regras matrimoniais, dinâmicas de relações entre esposas de um mesmo homem, impureza, ruptura de interdições e a manifestação da loucura reencontram-se ainda uma vez no próximo conto.

Conto 10 (C10)

Havia duas mulheres que ainda não eram casadas. Uma delas era ainda menina, mas já era noiva; a mais velha, já era moça, mas não tinha noivo. A mais velha disse que amava o noivo de sua irmã. Seus irmãos lhes disseram para lembrarem que eram parentes. Disseram-lhes, ainda, para não se tornarem co-esposas e que a mais velha não retirasse o noivo prometido à sua irmã menor. Mas ela insistiu que iria se casar com ele. Os desentendimentos continuaram até que a mais velha casou-se. A menina que já era noiva afirmou que não deixaria seu prometido. E insistiu até que se casasse.
O campo [de cultivo] da família do marido ficava em frente à praça do povoado. Era campo muito grande. Quando as pessoas da família iam cultivar, mesmo após uma semana, não terminavam o trabalho.

[106] Uma discussão mais detalhada sobre este monumento histórico sacralizado será realizada no capítulo Re-compor.

Existe uma proibição de pisar aí usando coisas vermelhas. Se o trabalho é realizado respeitando todas as suas interdições, aquele campo produz muito.
Então, por causa da rivalidade entre as duas mulheres...
Um dia, na ausência do marido, que havia viajado, elas saíram para o campo.
A jovem que havia se casado por amor tinha muitas roupas por causa da riqueza de sua mãe. Nesse dia, ela saiu para o campo usando objetos vermelhos. Sua co-esposa a interpelou:
– Obi![107]
– Hã? Disse ela.
– Você está usando lenços, pulseira [e roupas] vermelhos? Não disseram a você que isto é proibido àquele campo?
– Ah, me deixe! Você com suas falsidades. Diz isto porque nada possui, se tivesse não iria usá-los? As pessoas falam porque não têm, ah! obi, tome cuidado!
– Eu não tenho mais nada a dizer...
Mas a outra continuou:
– Você e suas falsidades...
Elas partiram e só após atravessar o rio é que chegaram ao campo. Depositaram seus cestos e depois desceram ao rio para lavar mãos e pés.
A jovem que usava o lenço vermelho, aquela que veio por amor, disse:
– Obi!
– Hã? O que há?
– Não vê? O que é aquilo sob a árvore, na moita sob aquela árvore lá?
Ela respondeu que não havia nada, e voltou para o campo. Os homens da família que cultivavam eram quatro. Ao chegar, a jovem olhava e via uma multidão como se fossem pessoas chamadas para o dia de trabalho coletivo.
– Hoje é dia de trabalho coletivo? Ela se pôs a perguntar.
A outra perguntou admirada:
– Obi, que palavras são estas?
A jovem que usava vermelho depositou a comida e começou a gritar: hu! hu! hu! Depois ela ajoelhou-se diante de seus maridos e gritava hu! hu! hu!
– O que é isto, brincadeira? Perguntaram.
– É loucura que veio da mata!
Não era mais possível cultivar, eles a contiveram e voltaram para casa. Ela se debatia. Seus irmãos a amarraram com tecido. A novidade se espalhou por todo território. Consultaram muitos oráculos.

[107] Forma de tratamento usada entre esposas de um mesmo homem, o mesmo termo é usado para a irmã do pai (equivalente a tia).

– É proibido ir com coisas vermelhas ao campo. Como ela foi assim ao campo será difícil que se cure, caso fique boa não poderá ter filhos. É preciso que se façam todas as coisas necessárias para a purificação do campo.
– Bom, como fazer isto?
– Para seu *yɛŋɛnɛn*,[108] é preciso sete dias. Pegue uma tartaruga e vá para a mata para depositá-la no lugar de seu *yɛŋɛnɛn*. No *gelu*[109] de seu pai, que fica dentro de sua casa, leve um frango. Após ter se confiado,[110] pegue a água do *gelu* e, durante alguns dias, verta sobre a doente. Se fizerem isto, a doente fica curada. Mas será difícil que ela possa ter filhos.
A mãe da jovem afirmou:
– Se minha filha ficar boa, isto é tudo [que conta]!
A mãe chorou sem parar durante sete dias.
Então, eles depositaram o *yɛŋɛnɛn* e realizaram os sacrifícios, uma vez, outra vez, muitas vezes. Finalmente, eles depositaram a tartaruga, o *yɛŋɛnɛn*, fizeram o que era necessário para o *gelu* paterno e verteram água sobre a cabeça da doente. Então, ela sarou.
A esposa que havia avisado sobre a proibição, cujas palavras tinham sido recusadas pela outra, teve muitos filhos. A jovem [que veio por amor] estava com vinte anos e não tinha filho. Sua mãe disse:
– Eh! A co-esposa de minha filha já tem muitos filhos e ela não engravida?
E, novamente, dizendo que tinha um remorso, começou a chorar outra vez. Curar era o que importava, ela havia dito, mas, estava arrependida e chorava. Seu marido decidiu fazer tudo para que sua filha pudesse ter filhos. Finalmente, ela ficou grávida, teve uma menina.
Quando a menina começou engatinhar, ia bater nos filhos da outra mulher. Mas esta nada dizia, pois pensava que sua co-esposa não havia tido filhos, tinha uma única filha em quem seus filhos não deveriam bater.
Mas acabaram acontecendo brigas na família. O marido, que observava o que a filha estava fazendo, teve medo que a situação prejudicasse sua família. Suas esposas viviam numa mesma casa. Assim, decidiu fazer uma outra onde acomodou separadamente a mãe e a menina.
Assim foi. Noutros tempos, as esposas viviam numa mesma casa.

Narrador: *Adama Sagu Sagara*

[108] Conjunto de ingredientes necessários para oferendas ou para purificação de uma pessoa, um objeto ou lugar sagrado.

[109] Termo genérico utilizado para indicar um objeto sagrado sem especificar seu tipo. Neste caso, refere-se ao *ba-Amba,* que é relativo aos ancestrais da família paterna e, portanto, parte integrante da própria pessoa.

[110] Culto que estabelece um pacto inicial de pertencimento, a pessoa entrega-se a seus cuidados e proteção.

O vermelho é o símbolo das fibras das máscaras, do sangue da circuncisão e da menstruação, remete ao episódio do incesto de Yurugu com a terra e ao surgimento da morte. O vermelho das fibras é o da menstruação, antes de serem tocadas por Yurugu elas eram brancas; depois, tornaram-se púrpuras (Griaule, 1965).

A loucura aparece como resultado da ruptura de interdições e do pacto de sacralização com a terra fértil. Ao violar a terra, a mulher enlouquece, torna a si mesma e ao campo impuros e estéreis. O longo processo do tratamento passa pelo restabelecimento da vida à terra violada. A loucura manifesta-se por impressões de algo estranho que se aproxima e depois por visões de coisas que os outros não viam, como a visão da multiplicação dos homens trabalhando. Os irmãos a amarram com tecido. Ambayendɛ, terapeuta de Ondu-Donoban, explicou-nos que, quando uma pessoa tem contato com o ferro (é presa com ele), tem menos chance de se recuperar, a doença se agrava.

A mulher precisa passar por um rito de purificação,[111] no qual a pessoa deve se dirigir a um formigueiro (*kɛy-guru*),[112] levando um pintainho (ou um ovo), uma pequena tartaruga d'água (*kire-jin-pizu*), tiras de tecido de algodão (feitos no tear dogon), pedaços de cascas de *pɛlu* (ou carvão), um punhado de algodão sem as sementes, *pɛdiɲɛ* de sete grãos (tempero dogon), búzios. Esses ingredientes podem ter uma certa variação; respeita-se, segundo Hamadi Karambe, a indicação de cada adivinho consultado. Compõem os ingredientes, além dos já citados, diversos cereais: sorgo (branco e vermelho), gergelim e arroz.

Após depositar os cereais nos pontos cardeais tendo o formigueiro no centro, diz-se: "Eis a parte daqueles do leste, eis a parte daqueles do oeste, eis a parte daqueles do sul, eis a parte daqueles do norte. Eis a parte daqueles da terra seca, eis a parte daqueles da água (umidade), eis a parte daqueles de baixo, eis a parte daqueles do alto" (Hamadi Karambe).[113] Na seqüência, a pessoa que vai à noite, só ou acompanhada por um aliado *damaga/magu*, tira as roupas, mastiga as cascas amargas e cospe em seguida (três vezes o homem, quatro vezes a mulher), enxuga com o algodão o rosto, as axilas, as plantas do pé, as palmas das mãos, o ânus e joga pelas costas sobre o formigueiro. Depois, ajoelhada, passa o pintainho e a tartaruga entre as pernas, abandonando tudo lá. Deve, então voltar para casa sem olhar para trás e sem falar com ninguém.

---

[111] Descrito por Paulme (1940: 65-78).

[112] Que deve, segundo o adivinho, encontrar-se numa encruzilhada, no caminho ou próximo a um veio d'água.

[113] Hamadi Karambe, adivinho de Bandiagara (Entrevista). Estes ritos, muito freqüentes, são diversas vezes simplificados.

A pequena tartaruga[114] que vive à beira da água de chuva estagnada, nas fossas dos rochedos, "vem do céu com as chuvas", simboliza as primeiras águas (*ana-bazu*) que a cada ano são esperadas com ansiedade. Para quem depende da agricultura, elas garantem a vida. O valor de purificação do pintainho poderia vir da associação galinha-morte. Este animal adoece e morre com facilidade por epidemias, mas poderia ser associado ao ovo, como germe do mundo, fechado e completo (Calame-Griaule, 1965). O pintainho e a tartaruga, considerados entre os animais mais inofensivos, tornam-se mensageiros da impureza, provocada por faltas, rupturas de interdições e erros dos homens, que deverá ser tecida pela formiga para conferir nova reorganização. A purificação é parte do tratamento, etapa necessária, mas nem sempre suficiente.

No caso do tratamento da loucura, outros ritos e procedimentos devem ser observados. Neste relato, o tratamento é reforçado pela ação do líquido (contendo água, sangue sacrificial, vegetais, minerais) do *gelu* paterno, renovadas constantemente no *ba-amba.*

Chama atenção, no relato, a rivalidade de duas irmãs (de mesmo pai). Dificilmente um homem recebe em casamento duas mulheres da mesma *gin'na.* A rivalidade e os conflitos entre as esposas são o eixo em torno do qual se constrói o relato.

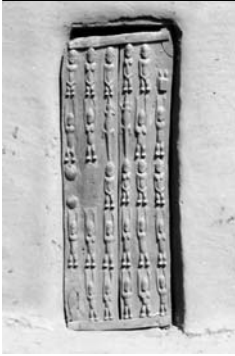
A esposa *ya-biru*, a mais nova, assinala a figura da mulher persistente e cumpridora das regras sociais, que é então recompensada por muitos filhos. A esposa "que veio por amor" é voluntariosa, rompe intencionalmente as regras estabelecidas (casa-se com o noivo da irmã) e o pacto com a terra, estabelecido pelos ancestrais do marido. Torna-se louca e depois de muitos esforços recupera a saúde, mas permanece estéril. Uma outra mulher, sua mãe, intercede e garante a ela uma filha. Mas os conflitos intermináveis entre os irmãos de mães diferentes indicam ao marido a necessidade de estabelecer limites nesta proximidade; ter uma casa para cada mulher é percebido como a maneira de estabelecer domínios para cada esposa e seus respectivos filhos. A relação mãe-filho organiza dinâmicas no processo social e na vida cotidiana. A mãe significa a possibilidade de uma defesa incondicional dos filhos, sobretudo quando pequenos, mas são eles que fornecem e fornecerão, ainda mais decisivamente quando crescerem, seu estatuto.

As dificuldades do menino que perde sua mãe são uma temática freqüente nos contos; sua desventura pode ser compensada pelo trabalho, paciência e a perseverança; características muito valorizadas. No próximo relato

---

[114] A tartaruga da terra, *an-gunguru* é freqüente em cada *gin'na* (Kervran, 1993). Na ausência do patriarca, ninguém pode comer antes que ela receba sua parte. É considerado um animal de predições exatas, sincero, seu fígado grelhado é muito saboroso (Calame-Griaule, 1965).

de Antɛmɛlu Teme, a loucura mistura-se com a perda de si, a perda da figura materna e a incapacidade de respeitar a ordem e o tempo dos procedimentos que se fazem necessários.

Conto 11 (C11)

Havia duas jovens, as duas tinham filho. O filho de uma delas é que pastoreia as cabras. O marido possui cabras, e o menino de uma das mulheres é quem as conduz. Enquanto o filho de uma delas pastoreava, a mãe dele morreu. Quando morreu a mãe, seu pai lhe disse:

– Ah, sua mãe morreu.

E, então lhe diz para deixar de conduzir as cabras. Ele retirou do menino as cabras para confiá-las ao filho da outra mulher, a que estava viva. Então, como havia muitos banquinhos de madeira em casa, o pai do menino que perdeu a mãe e de quem havia retirado as cabras para dá-las ao filho da mulher que estava viva, tendo amarrado uma corda a um banquinho, deu-lhe ao menino e lhe disse para ir pastorear. Agora, como sua mãe morreu, ele não pode pastorear as cabras.

Todos seus companheiros saíram para levar suas cabras para o campo. O filho da co-esposa de sua mãe também se preparou para sair. O menino começou a chorar, tendo a corda com o banquinho na mão, pois lhe deram para conduzir...

Ele se dizia: antes era ele que se ocupava das cabras; por causa da morte de sua mãe, as cabras foram confiadas ao filho de sua madrasta. Quanto a ele, amarraram uma corda num pedaço de madeira e mandaram levá-lo. Se é assim, está bem, pensou.

Chorando, o menino foi para a mata, até o lugar onde havia enterrado sua mãe. Lá, ele chorava.

– Mãe! Disse. Diante da tumba, era assim que dizia:

– Mãe, mãe, o pai me disse para pastorear um banquinho, mas o banquinho não é uma cabra, o banquinho não um é carneiro, o banquinho não é uma vaca e me dizem para pastorear um banquinho!

– Oh! Ela respondeu. Limitando-se à cabeça, ela apareceu.

Quando apareceu, olhou fixamente para o filho. Só a cabeça de sua mãe apareceu, mas, nesse momento, o menino teve fome e voltou para casa. No dia seguinte, ele voltou e repetiu sua canção:

– Mãe, mãe, o pai me disse para pastorear um banquinho, mas o banquinho não é uma cabra, o banquinho não um é carneiro, o banquinho não é uma vaca e me dizem para pastorear um banquinho!

Sua mãe apareceu até a cintura.

Quando ela saiu, novamente ele teve fome e voltou para casa. No terceiro dia, fez a mesma coisa:

– Mãe, mãe, o pai me disse para pastorear um banquinho, mas o banquinho não é uma cabra, o banquinho não um é carneiro, o banquinho não é uma vaca e me dizem para pastorear um banquinho!
Assim, foi progressivamente, até que sua mãe apareceu inteira.
Ela perguntou se ele tinha brigado com o pai. Ele explicou que não houve briga, mas, por causa de sua morte, ele lhe retirou as cabras para dá-las ao filho de sua madrasta e lhe deu um banquinho. Ele foi com sua mãe até a casa.
As pessoas gritavam: – O menino volta com sua mãe! Todos os rodeavam para olhar a mãe do menino, que estava morta, voltar. – Ele foi buscá-la!
Diziam: – Eh! Ela voltou!
Nunca um morto havia retornado. Mas o menino trouxe de volta a mãe. Agora todos os meninos e mulheres os circundavam. Disseram para ir informar o chefe da vila.
O primeiro que foi levar a notícia, ele, acreditando que fosse mentira, mandou prender e matar. Outros foram avisá-lo, até que ele se perguntou: – Será verdade? Pediu para que trouxessem a mulher diante de seus olhos. Ela veio, e ele não pôde dizer mais nada. Três dias depois, a outra mulher morreu. Seu filho perguntou ao menino como tinha feito para ter de volta a mãe.
– Ah, disse ele, é fácil.
Como ele pastoreava as cabras quando sua mãe morreu, seu pai, tendo dito que ela estava morta, lhe retirou as cabras para lhe dar um banquinho. Ele amarrou uma corda num banquinho e lhe deu no lugar. Ele fez isso e foi até o lugar onde sua mãe tinha sido enterrada dizendo que ela tinha morrido e que tinham lhe retirado as cabras para dar ao outro e haviam dito a ele para ir pastorear o banquinho. Foi assim que a mãe dele começou a aparecer, disse. Ele fez isso duas, três vezes, até que ela, progressivamente, saiu e eles voltaram para casa.
– Ah, é assim?
– Sim, disse o menino.
Ele o viu correr para o local da tumba de sua mãe. O menino diz ao outro que ia muito rápido. Ele correu para ir à tumba de sua mãe e chegando lá, após chamá-la diversas vezes dizendo que seu pai havia lhe dado um banquinho para pastorear, ela apareceu. Mas só até o pescoço.
No caso do primeiro menino, demorou quatro dias; um dia ela saiu até a cabeça, outro até a cintura, depois até o joelho, foi progressivamente.
No caso do segundo, apressado, no mesmo dia em que apareceu a cabeça de sua mãe ele a pegou bruscamente e a cabeça se rompeu.
Chorando, ele levou a cabeça da mãe até sua casa. As pessoas lhe perguntavam como tinha feito aquilo? Dizia que não iam enterrar um morto duas vezes, então que ele voltasse e recolocasse a cabeça no mesmo lugar onde tinha encontrado.

Assim ele enlouqueceu e começou a dançar com a cabeça de sua mãe, dizendo:
– Vejam a cabeça de minha mãe!
Como ninguém queria ficar vendo aquilo, eles o contiveram e levaram a cabeça da mulher para enterrar no mesmo lugar. Dizem que o menino que puxou e quebrou a cabeça de sua mãe nunca mais sarou.

Narrador: *Atɛemɛlu Teme*

A temática da esposa bem-amada em oposição a uma outra mal-amada é constante no mundo dogon; considera-se que os filhos das esposas mal-amadas são tolerados com dificuldades pelo pai e pelos familiares.

A morte da mãe traz graves conseqüências, sobretudo para as crianças, que podem ser assumidas por uma mulher da família paterna (avó, tia), mas não raras vezes permanecem com o pai, sendo alimentadas por sua madrasta. As crianças, inclusive os meninos, passam a infância profundamente ligadas ao mundo das mulheres.

Com a morte da mãe, o menino do relato de Antɛmɛlu perde seu lugar na organização dos papéis familiares. O pai o destitui da atividade de pastor de cabras e atribui a tarefa ao irmão, filho da esposa viva. O menino sofre, mas aceita com resignação a lei do pai, a humilhação pela destituição de seu lugar de pastor, e por lhe ser oferecido, em contrapartida, um banquinho que poderia ser um brinquedo de crianças pequenas, um substituto que revela a perda de seu estatuto. Diante da tumba da mãe, o menino cantava e solicitava sua volta, devolvendo, assim, a vida a ela. A necessidade mútua e os laços profundos entre mãe e filho os tornam uma unidade.

A cabra (*ɛnɛn bɛrɛ*) é o representante de Yurugu entre os animais domésticos. Ela vagueia pela mata e os rochedos; é dotada de grande malícia; o esterco de seus excrementos é considerado melhor do que o de carneiro (animal ligado à água e a Nommo), sendo utilizado, no campo do Binu, como adubo. As cabras ficam presas à noite e saem acompanhadas de garotos pastores; no caso de chuva, eles as conduzem para as grutas.

Ainda que no relato a atividade de pastor de cabras (*bɛ girɛ*)[115] apareça como alvo do desejo do menino, seu significado social mais freqüente evoca os processos de socialização e formação da pessoa em contextos plenos de perigos e conflitos, de palavras não ditas na relação pai-filho. Os pastores de cabras vivem muito tempo na mata e são associados ao Yurugu, ao qual dedicam ritos. Permanecem nessa ambivalência, são solitários e vivem freqüentemente à margem

[115] Jolly (1995) indica, também, o uso do termo *ɛnɛ giru* em tɔrɔ sɔɔ, fala da região de origem do narrador deste conto. Em donno sɔɔ, *ɛnɛ giri-nɛ* (plural: *ɛnɛ-gin*).

da sociedade. Chegam tarde ao povoado quando todos os meninos já jantaram; nem sempre levam comida de casa, comendo frutas e pequenos animais que encontram, além do leite de cabra.

Em algumas localidades, como em Kundu, esta atividade é organizada e os meninos do mesmo povoado ou do mesmo bairro saem juntos. Mas os garotos esperam o dia em que um irmão menor virá substituí-los, devolvendo-os à participação plena e à vida de seu povoado. Trata-se de uma sociedade infanto-juvenil importante em algumas regiões, como em Kikinu. Lá, onde trabalhamos mais pausadamente, tivemos a sorte de beber leite de cabra que os meninos traziam para nós pela manhã. Eles pastoreavam todos os dias, saindo de casa muito cedo e voltando à noite.

No período da maturação do fruto de *sa* (*Lanea acida*, chamada 'uva selvagem' pelos europeus que ali passam), fazem um delicioso suco com o saco de couro que carregam, alimentando-se apenas à noite quando regressam a suas casas. Presenciamos a ansiedade do pequeno Dagalu, quando, no dia de algum ritual, deveria partir, deixando para trás toda a movimentação no povoado, além da chance de beber e comer um pouco da carne do ritual em questão. Seu pai, Amaingɛrɛ, às vezes mandava o filho mais velho, Dommo, para revezar com o menor. Dagalu e seus camaradas nos levaram por passeios pela linda paisagem rochosa entremeada de vales férteis que circundam Kundu. Ali, há antigas habitações Tɛllɛn, lugares históricos e belos.

A vida solitária, mas livre dos olhares dos adultos,[116] destes garotos intrigou-nos muito. Em alguns casos, os filhos mal-amados são designados para esta tarefa; é o caso do garoto que encontramos em tratamento na localidade de Kumo-ginɛ. Ele havia ficado louco na mata[117] e dizia que não voltaria para casa, pois não era amado e teria de retornar à vida de antes como pastor de cabras. Assim, havia preferido permanecer na família do terapeuta e ainda estava lá na última visita que fizemos, mais de um ano depois de nosso primeiro encontro. Eric Jolly (1995: 430) refere-se aos pastores de cabras como uma "comunidade de bebedores de leite", alusão ao fato de ser uma atividade realizada por meninos muito jovens, geralmente antes da idade de circuncisão.

No relato de Antɛmɛlu, o sentimento de abandono pela morte da mãe, que perpassa toda a narrativa, parece associado a sentidos imbricados à própria atividade do pastoreio. A mãe que parte poderia ser compreendida também como a necessidade antecipada de assumir uma vida autônoma, de se nutrir e se

---

[116] Michel Leiris (1948) refere-se à existência de uma língua própria dos pastores de cabra. Sobre a vida dos pequenos pastores de cabras, ver Griaule (1938).

[117] Existe uma alta taxa de mortalidade entre meninos de 8 a 14 anos nas zonas rurais do Mali.

desenvolver. A mãe poderá retornar se evocada corretamente, isto é, ele poderá ressurgir fortalecido. Contudo, existe também o risco de que ele se perca.

O primeiro menino tem a ‘cabeça pesada’ (*indɛ ku dogodɔ*); o contato com a morte não o apavora como acontece com o segundo, que, ao ver a mãe, desespera-se e, impaciente, arranca-lhe a cabeça, provocando a morte definitiva da mãe e sua própria loucura. Ele possui a ‘cabeça leve’ (*indɛ ku wey*) e perde-se ao ser posto à prova pelo pai e ao encontrar a morte da mãe que é, ainda que parcialmente, a sua. O menino não consegue manter a dinâmica dos elementos que o formam, o todo se desfaz, despedaça-se e não conhece sua ressurreição como Nommo. Ele nunca mais sarou.

A paciência, a coragem e a sabedoria do primeiro menino possibilitaram sua passagem ao mundo dos homens e à vida adulta.

Ankɔnjɔ Kene, nossa bússola no universo das informações que colhíamos, contou-nos algumas narrativas além de recitar a migração dogon de seus ancestrais até a chegada a Kã. Aqui, nos conduz ao ‘domínio da marabutagem’, passando pelo campo das rivalidades presentes nas relações amorosas.

Conto 12 (C12)

Dois jovens queriam a mesma mulher. Eles a procuraram, ela amava um deles mais do que ao outro. O jovem não amado, ao ver que ela queria ir com o outro, procurou uma pessoa e pediu que ela fizesse algo.
– Fazer o quê? Perguntou a pessoa.
– Deixe-o louco senão ela irá com ele.
A pessoa concordou e fez algo para lhe entregar. Quando entregou, o jovem perguntou como deveria utilizar a coisa. A pessoa disse que deveria dar a um asno que tivesse seis anos. Ele deveria mastigar o objeto. Quando o asno começasse a zurrar, o outro ficaria louco.
O jovem concordou. Ele deu ao seu asno, que tinha, mais ou menos, seis anos. Antes de terminar uma semana, o rapaz ficou louco. Seus parentes tentaram tratá-lo, mas não conseguiram. Ao consultar adivinhos, souberam que era mal enviado (*dabile*) por alguém.
– Não importa quanto dure, enquanto ele não matar alguém não irá ficar curado. Ele vai matar alguém antes de se curar [afirmou o adivinho].
Era já quase fim do Ramadã e todos esperavam para ver a lua. Todo mundo olhava o céu para vê-la [surgir]. O louco estava de passagem e, ao chegar perto das pessoas, foi o primeiro a ver a lua. Ele exclamou:
– Vejam a lua lá embaixo!
Todos olharam e viram que era verdade. Disseram:
– É verdade, é verdade!

– Olhem outra lua, lá no meio do céu! Disse o louco.
Ninguém respondeu.
– Se não disserem nada, eu vou socar vocês, disse ele.
– É verdade! Responderam então.
Um rapaz, filho do marabu,[118] que havia feito o serviço contra o jovem, estava ali e retrucou:
– Vocês escutam a palavra de um louco? Vocês costumam ver três luas quando sabem que só existe uma?
Ao lado do jovem louco, tinha um homem que carregava um punhal na cintura. Rapidamente ele empunhou a faca e apunhalou o jovem. Ele caiu; foi socorrido, mas morreu.
Após o enterro, o marabu, que tinha dois filhos, disse àquele que havia procurado.
– Fui eu quem enviou a loucura porque você me pediu para torná-lo louco, e agora ele matou meu filho. A coisa que eu dei a você, é preciso acabar com ela amanhã mesmo. Não sei se ele vai matar o filho que me resta.
– Você me mandou dá-la a um asno. Eu dei a ele.
O marabu lhe disse para matá-lo, mas sem ser notado. Então, o jovem matou seu asno. Cerca de dois meses depois, o outro jovem [que estava louco] ficou bom. Subitamente, a loucura o deixou. E assim foi.
O asno foi morto e o filho do homem também. Se você não o recebe, o mal contorna. Se, ao contrário, você está de acordo, amanhã ele retorna e vem até você.

Narrador: *Ankonjɔ Kene*

Uma ressignificação de fragmentos do mundo islâmico aparece neste relato envolvido na temática da bruxaria, que é quase sempre a primeira hipótese que uma pessoa costuma buscar para explicar seu sofrimento (mal-estar ou dificuldades) na sociedade dogon. Muitas vezes, parece surgir mais como parte de um desejo de justificação, e assim a pessoa e/ou familiar logo parte para outro tipo de explicação, que poderá se somar à primeira sem, contudo, excluí-la. Noutras situações, a bruxaria adquire uma capacidade explicativa de maior peso. O adivinho, mestre da palavra escondida, é o intermediário entre os diferentes domínios do tempo e da ancestralidade. É muitas vezes um grande conhecedor das inquietações humanas, sensitivo e sensível ao outro. A ele cabe buscar compreender os sentidos para o mal que é polissêmico e dinâmico. Recoberto com vestes islâmicas, usando o *Alcorão*, a tinta da escritura dos versos sagrados

[118] O marabu (do árabe *marabit*, eremita) designa a pessoa que se consagra à prática e ao ensino do Islã, dotada de virtudes (*baraka*) particulares (benéficas ou maléficas). Referia-se originalmente aos combatentes da guerra santa.

(do qual muitas vezes não conhece o significado, e às vezes nem mesmo lê o texto árabe), o marabu é procurado dentro do mesmo quadro referencial do adivinho dogon por aqueles que assumiram de alguma maneira a religião de origem árabe.

Assim, é procurado pelo jovem como alguém que tem a possibilidade de influenciar um outro ser, portanto, identificado como bruxo, o marabu do conto de Ankonjɔ Kene faz seu trabalho. Atua através de um asno. Animal muito numeroso no Planalto e na Planície Dogon, é ligado ao nascimento da criança, à palavra anunciada por Yurugu. Tudo o que diz respeito ao nascimento é considerado impuro (*puru*)[119] até a imposição do nome à criança que lhe confere seu estatuto social (Calame-Griaule, 1965). Em região Tɛŋɛ, são os sobrinhos uterinos ou os homens de casta que fazem o papel de intermediários entre vivos e mortos. A qualidade de impuro não se transmite de pai para filho, mas de *nani-ancestral* a *nani-descendente* (Jolly, 1995).

O asno é, para os Dogon, um animal importante para garantir que a colheita possa ser levada do campo de cultivo até as casas a tempo (evitando, por exemplo, que os animais comam os grãos). Ele possibilita também levar até os mercados cebolas e hortaliças; com sua venda, compra-se o cereal necessário para completar a colheita e garantir a alimentação anual. Parece estar, neste sentido, associado à abundância de alimento, sendo um multiplicador de alimento (Calame-Griaule, 1965). No relato, é o elo da ação do marabu[120] sobre o jovem, o qual fica louco depois que o animal mastiga o material entregue pelo marabu. Desenha-se uma íntima ligação entre o marabu em sua capacidade de influenciar e manipular (participar de) um outro ser, a ingestão do asno e 'prender' o *kinde-kindu* do jovem. Os Dogon referem-se à possibilidade de que o *kinde-kindu* de uma pessoa seja degolado (*kinde-kindu sɛmu*), pilado (*kinde-kindu ɔngo*), ou preso (*kinde-kindu aga*). Nas duas primeiras situações, a pessoa morre se a ação for completa, mas na terceira, quando a pessoa tem seu *kinde-kindu* preso, ela se torna incompleta (*indɛ ligeli*), o que indica uma forma de loucura por ação alheia intencional. Para referir-se a ela, preferem a fórmula indireta como mal enviado

---

[119] Eric Jolly (1995) discorda de uma oposição simbólica rigorosa entre homens impuros (*ine puru*) (*impuru*) e homens vivos e puros (*ine ɔmɔ*), termo usado para indicar as pessoas que respeitam a interdição do *poŋo* ou *põ* como o Binu-kedu-nɛ. O autor defende a existência de uma relação de complementaridade, afirmando que há um terceiro termo, *ine pere*, outros homens. Um homem passa de uma categoria a outra quando se torna o patriarca chefe de sua linhagem.

[120] Outras possibilidades estariam à disposição do jovem que desejasse provocar a loucura no adversário, além da marabutagem (*morin be kani,* feito pelo marabu): bruxaria (*dugɔ*) e diversos tipos de *abaga, ɔmɔlɔ* ou *gelu* de propriedade de uma pessoa, família, de uma corporação.

(*dabile paze*), ou [loucura] feita pela mão (*wede numɔ*), à fórmula em si mesma perigosa de loucura por bruxaria (*dugum wede-wede*).[121]

Como no conto C2, de Ambanu Tɛmbɛnɛ, a ação retorna sobre o filho do marabu que é assassinado pelo louco. Assassinato que, segundo as previsões do adivinho consultado pela família do jovem, seria condição para que ele pudesse recuperar seu *kinde-kindu* e a plenitude de sua pessoa parcialmente roubada. "Não importa quanto dure, enquanto ele não matar alguém não irá ficar curado. Ele vai matar alguém antes de se curar".

O asno, um bem importante para o jovem enciumado, foi morto para devolver a ordem. A loucura foi-se subitamente.

Na manifestação da loucura, novamente a lua aparece: o jovem louco vê muitas luas, os outros homens apenas uma. Mas foi ele quem viu a primeira lua, que significa o fim do período de jejum para aqueles que assumiram o Islã e que esperam ansiosos a confirmação do final do Ramadã. Uma experiência compartilhada e outra não, esta última define sua situação ou sua impossibilidade de partilhar a vida em comum, é uma experiência ímpar, solitária, estranhada pelos que lhe são caros. Mas, matar justamente o que o levava ao sofrimento (o filho foi atingido pela ação do pai) significou o enfraquecimento deste e criou as condições para seu retorno à sociedade.

Musa Jigiba conta os abusos de um marabu que enlouquece pela revolta dos *jindu* (seres do ar), conta o que consideravam ser abusivo.

Conto 13 (C13)

Este conto é sobre um marabu e os *jindu*.[122]
O marabu era muito renomado por conseguir enriquecer as pessoas que o procuravam. Era sempre igual. Os *jindu* vinham e eram obrigados a trabalhar pelo marabu: carregar, transportar cargas e cultivar [para ele]. Todos os dias eram assim...
Em reunião, os *jindu* queixavam-se. Decidiram que seria preciso libertar-se do marabu, pois não seria possível continuar assim. Eles se dispersaram e o marabu começou a chamar o *wirdi*,[123] e os *jindu* vieram lhe provocar medo.

[121] Magia (*bilɛ-bilɛ*) é diferenciada da bruxaria, pois evoca a capacidade de transubstanciação, de transformação de objetos, cores, animais, pessoas, de aparecer e desaparecer, de se movimentar instantaneamente e de se tornar invisível momentaneamente.

[122] Ou *jinnu*, seres de sociedades ligados ao ar (Kervran, 1993) e, segundo Griaule (1994), às árvores (seres chamados *gyinu*). É possível que se entrelace com noção de *jinn* islâmico em sua característica assimilada às forças maléficas (Jolly, 1995).

[123] Repetição dos versos do *Alcorão* com o colar de contas nas mãos para conseguir algo dos *seitani*.

> A coisa vinha e o marabu virou-se para ver. Ele ficou apavorado e foi assim que os *jindu* tomaram sua cabeça e a loucura subiu nele.
> Eu fui para voltar.

Narrador: *Musa Jigiba*

Teguru, localidade onde vive nosso narrador, fica a 10 km a sudoeste de Bandiagara e sua população define-se como muçulmana; não possuía mais, quando a conhecemos, a casa das mulheres (*ya-punɔn-ginɛ*), um dos marcos emblemáticos da sociedade dogon. Musa é nome muçulmano e ele é um *dankanda*, aquele que guarda a faca sacrificial do culto do Binu dos Jigiba; ele não fazia cinco orações diárias, não jejuava nem ia regularmente à mesquita, mas era socialmente muçulmano.

A narrativa é expressão de uma interação ativa na qual saem transformadas tanto as práticas ancestrais quanto aquelas de origem árabe. Para muitos Dogon, marabus e bruxos são realidades que se interpenetram. Cabe retomar, neste momento, alguns elementos sobre os processos que confluem para a presença de valores e práticas de origem islâmica na sociedade dogon.

Ainda que a introdução do Islã na África do Oeste remonte ao ano 1000, sua progressão foi lenta até meados do século XIX, permanecendo restrita aos comerciantes e a alguns dirigentes. Desta forma, até o século XVII a população do Planalto Central Nigeriano (região dogon) permaneceu fora desse processo. A penetração pacífica do Islã daria lugar às guerras santas (*jihad*) a partir da instalação da *Diná*[124] por Cheikou Amadou Bari em 1818. O aumento do poder Fula inscreve-se num movimento de renovação do Islã durante os séculos XVIII e XIX, os Fula e Tucolor insurgem contra as autoridades locais de maneira rigorosa, sobretudo, em face do que chamavam idolatria, procurando substituir o direito e os valores negro-africanos pelo direito canônico muçulmano (*sharia*).

Apesar das ações militares, os Dogon resistem às incursõe*s* dos Fula e depois dos Tucolor, e a difusão do Islã parece ter se restringido à zona oeste do planalto, região do Piŋa (ou Piŋari). O início da islamização da região do Piŋari (onde habitam os Kolun) data, portanto, de um século.

Os desdobramentos que ocorreram com o estabelecimento de um período de paz relativamente prolongado, com aumento das atividades comerciais, com a preocupação sistemática das áreas planas, com o abandono de lugares eminentemente defensivos, altos e sobre rochas contribuem para estabelecer um período de mudanças sociais intensas. Além destes, concorrem para a difusão do islã, no século XX, a migração temporária dos jovens para centros urbanos e

---

[124] Sociedade teocrática.

para a planície (Jolly, 1995). Pouco a pouco, o Islã se implanta, constituindo, por sua vez, um dos fatores mais importantes de mudança da sociedade dogon atual. O Islã confunde-se com as estruturas de poder no Mali e é a religião das elites. A população associa a conversão ao Islã às atividades comerciais e a uma idéia de civilização que se opõe ao mundo selvagem e pagão dos valores originários dogon, conceito incorporado a partir de valores do colonizador (árabe e, depois, francês) que minimizam a auto-imagem e os valores ancestrais (Csordas, 1990).

No conto de Musa, expressa-se uma crítica irônica à ganância do marabu que não resiste à prova de coragem que os *jindu* lhe impõem. Estes são seres errantes os quais podem entrar no povoado e vivem entre céu e terra e nas árvores, sobretudo em tamarineiras e figueiras. Ensinaram aos homens a tecelagem, numerosos ritos, a língua secreta das máscaras, o *sigi sɔɔ* e a cerveja de milhete (Jolly, 1995).

A associação da prática do *wirdi* à emergência de crises foi relatada por diversas pessoas, sobretudo em Songo, principalmente por jovens que, iniciados nas práticas corânicas, não estavam suficientemente amadurecidos para suportar as horas seguidas de jejum e a repetição ritmada dos versos que os seres não visíveis exigem. Vimos homens que permaneciam uma grande parte do dia com o rosário (*chapelet*) nas mãos e, ao passarmos por eles, nossos amigos de Songo explicitavam seu estranhamento diante de práticas religiosas consideradas excessivas – "enlouqueceu pela religião", diziam.

A loucura que toma a cabeça do marabu é resultado da ação dos seres de cabeças múltiplas. Espalhados por todo corpo dos *jindu*, eles se metamorfoseiam, provocando medo. O medo é também aqui uma mediação relevante entre saúde e doença, entre integridade e fragmentação da pessoa.

É novamente Ginugɔ Kene quem conduz nossa discussão sobre nexos entre o aparecimento da loucura, os conflitos familiares e a relação entre os homens e os *yɛbɛn*. A cerveja, aliada da descontração num mundo intensamente controlado, está ligada também ao descontrole de atos e palavras.

Conto 14 (C14)

A palavra de alguém que é dado à bebida não é confiável por causa da [ação da] droga.
Um homem era casado com duas mulheres. Uma engravidou quatro vezes. A outra, três.
Uma das mulheres teve quatro meninas. A outra teve três meninos. Acontece que ele não amava de jeito nenhum a mãe das meninas que estava grávida novamente.
Numa noite, quando dormia na mesma casa, o homem, que não amava sua mulher, disse que não a queria mais e que ela deveria

partir. A mulher perguntou o que teria feito contra ele. Se tivesse violado algum de seus tabus, que ele dissesse para que ela pudesse fazer o que era necessário para a reparação. Mas o marido a expulsa de casa sem explicações. A mulher pede que a deixe dormir ainda uma noite. Ele recusa, diz para ela sair com todas as suas coisas. Ela insiste:
– Como está armando chuva, se sair imediatamente, não conseguirei chegar à casa de meu pai; permita que eu passe a noite somente.
Ele recusa e manda embora a mulher sob chuva. Ela diz:
– Se quiser, jogue minhas coisas, pois eu não o farei, poderão ser úteis às meninas quando crescerem.
A casa de seu pai ficava a uns 5 km, como daqui a Dukombo. Enquanto ela caminha, as dores a surpreendem na mata. A criança nasce e ela a abandona ali mesmo. Amba protege a criança sob um abrigo. Amba faz nascer, na mata, um menino.
Quando a mulher chega à casa paterna, não conta a seu pai que estava grávida e que havia deixado o bebê onde nascera. A doença a havia surpreendido na mata. Desde que seus familiares viram um dos seus chegar doente durante a noite, tentavam tratá-la. Eles não sabiam como havia chegado.
Os animais encontram a criança. São os seres da mata, os *yɛbɛn*. Seu chefe, o *yɛbɛnɛ*, decide levá-la.
A mulher fica curada, mas as esposas de seus irmãos não gostam dela. Para alimentar-se, ela recolhe alguns grãos que sobram no lugar onde as mulheres pilam o milhete e revira os restos que encontra. Torna-se miserável.
Passam trinta e cinco anos desde que ela pôs aquela criança no mundo. Então o *ginazu* (*yɛbɛnɛ*), que conduzia os leões e que havia levado o menino para cuidar, decide contar-lhe sobre sua mãe para que possa ir procurá-la. Os *yɛbɛn* reúnem todo tipo de riquezas e dizem ao jovem:
– Bom, antes de seu retorno, faremos uma coisa... Se partir e encontrar sua mãe nós daremos todas essas riquezas para você.
[Para o jovem] isto significava que sua mãe ainda vivia.
– Chegando, eis como poderá reconhecer sua mãe... E lhe dizem para se aproximar para que possam falar (sussurrando)...
– Alguém que pôs uma criança no mundo sem ver sua face num outro dia não a reconhecerá. Sua mãe não é louca, mas está como louca. Não se aproxima das pessoas.
Quando ele chega à casa da família paterna, pergunta por sua mãe.
Eles dizem que não a conhecem. E não foi com uma criança que ela partiu da casa de seu marido? Perguntaram-se.
Então, ele foi à casa da família paterna de sua mãe. Ao chegar, saúda as mulheres que estão pilando. Antes de viajar ele tinha se arrumado, levava consigo todo tipo de roupa e possuía uma mala de mão como jamais se tinha visto. Parecia um rico.

Ele diz que procura uma pessoa perdida e que estava há trinta e cinco anos no exterior. Agora, procura sua mãe. Uma mulher que puxava água se dirige a ele e lhe diz:
– Ó! Eu saúdo o chefe da casa que volta da mata. Se beber minha água, aceitará o parentesco que tem comigo, se não a beber, estará negando-o.
Frente a isto ele pergunta:
– Quando foram feitos nossos laços?
– Aconteceu antes que partisse, fui eu quem cuidou de você.
– Onde me deixou depois do parto?
Ela responde, então, que não sabe. Assim todas as mulheres fizeram.
Uma mulher fica mais longe. Sua orelha está tapada, não ouve facilmente. Ela pergunta o que se passa. Contam-lhe que se trata de um jovem. Ao tentar se aproximar, uma das mulheres lhe dá um pontapé e lhe diz para sair. Mas, uma outra aproxima-se e a incentiva, fala que ela mesma não tinha tido sorte, mas que a velha pegue água e tente a sua.
O jovem permanece em pé na área onde as mulheres pilam o milhete.
– Ó! Eu saúdo o chefe da casa que volta da mata. Se beber minha água, aceitará o parentesco que tem comigo, se não a beber, estará negando-o.
Frente a isto ele pergunta:
– Quando foram feitos nossos laços?
– Aconteceu antes que você partisse, fui eu quem pôs você no mundo.
– Onde me deixou depois do parto?
A velha conta que o depositou e o abandonou entre as rochas.
– É a verdade, exclama o jovem.
"O rei não pode passar sem restabelecer seu parentesco". Ele diz que ela deve ser mesmo sua mãe.
Naquele momento ele tira roupas novas de sua mala e entrega a ela. Ela banha-se, troca de roupa e ali mesmo lavam e cortam seus cabelos. São conduzidos até a casa do tio do jovem.
Todas as mulheres estão tão admiradas que deixaram os asnos comerem todo o milhete que elas estavam pilando. Cerca de trinta mulheres que lá estão deixam os seus afazeres do dia para os escoltá-los até a casa do tio.
Depois de três dias, o jovem volta para onde está o *yɛbɛn* que conduz os leões. Desta vez eles lhe dão muita coisa para que leve para a mulher que ainda vive com seu pai. Ela ouvira boatos de que o filho da outra esposa de seu marido havia nascido na mata e que viria com presentes, mas não acredita. Ele, que fez trinta e cinco anos na mata, chega um dia, trazendo muitos presentes. Vem acompanhado por cinco mulheres e cinco homens. Ao chegar, eles a saúdam.
Ela [a esposa que permanece ao lado do marido] vira-se para olhar. As pessoas acompanhavam a outra que agora se torna importante (rica). Ela exclama:
– Ah, essa pessoa ruim retorna?!

Nesse momento batem em sua boca. Ela grita e, antes mesmo que o grito acabe de soar, torna-se louca. Como se trata de loucura, os três filhos saem procurando sua mãe até o meio da mata, mas voltam sem conseguir alcançá-la.

Depois que voltam, comem e bebem durante uma semana graças à mãe do jovem recém-chegado. Este reúne os irmãos para lhes dizer que são filhos de mesmo pai. Explica que, no dia em que seu pai mandou embora sua mãe, ele nem havia nascido e que viera ao mundo na estrada.

Durante trinta e cinco anos viveu nas mãos da mãe de um outro.

Mas, [não pode dizer mais nada sobre ela, pois] a pessoa que o criou morrerá se ele revelar sua identidade. Portanto, ele não o fará. Diz que sua mãe é também a mãe deles.

Foi então que decidiu ir procurar a madrasta que havia desaparecido. Ele, que tinha passado trinta e cinco anos na mata, sabia que se um louco estiver na mata será visto por um *yɛbɛnɛ.* O chefe deles saberá onde a encontrar.

Eles se reuniram para procurá-la. No povoado, organizam um grupo de jovens [de mesma idade] que preparam cerveja de milhete como no dia da festa do *Bilɛ.* Beberam muito.

Um jovem, que havia se tornado seu amigo, tendo bebido muito, pede para que diga onde esteve durante os trinta e cinco anos de sua ausência. Ele responde:

– Meu amigo, se eu falar provocarei desgraças!

– Não pode ter mal algum em dizer. Se não puder contar a um amigo, isto é já uma infelicidade.

Então o jovem decidiu que este seria o dia em que iria revelar sua história.

[Imediatamente] na casa dos *yɛbɛn*, o chefe, percebendo o que se passava, exclama:

– Se o jovem falar a mais alguém, ele morrerá.

Durante a noite, o jovem levanta-se bruscamente, grita e sai correndo. As pessoas vão até lá, mas não encontram ninguém. Durante sete dias ele permanece desaparecido.

O *yɛbɛnɛ,* que conduz os leões, queria devorá-lo. Pergunta ao jovem o que o levou a falar seu segredo.

– Foi por causa da água de três dias! Aquilo que os Dogon chamam de *kɔnjɔ,* justifica.

O yɛbɛnɛ pergunta como ele tinha conseguido aquilo.

– Se alguém bebe fica assim, explica o jovem.

– Ah, é?!...

Como os *yɛbɛn* que provocavam sua loucura eram pequenos, ele o cura. Fixam um dia para ir à aldeia, e o jovem organiza para que seja preparada a cerveja na quantidade de trinta medidas de cereal, o que enche um pote.

> Quando os leões chegam, os jovens lhes dão a bebida. Os leões bebem, bebem...
> Um deles raspou a garganta. O jovem pede para não fazer aquilo, pois as pessoas podem ter medo. Ele voltou a raspar a garganta e deu, então, um forte rugido.
> Nesse momento, a loucura montou no chefe da casa e nunca mais desceu. Antes, a loucura vivia na mata. Uma mulher, ao dar a luz, na mata foi seguida pelos leões, trazendo a loucura para a aldeia. Até então a loucura estava na mata, nas árvores e com os animais selvagens.
>
> Narrador: *Ginugɔ Kene*

Este conto de rivalidade (*éle ɛlumɛ*), longo e complexo, reúne e acrescenta peças importantes a esta tentativa de compor nosso entendimento de movimentos expressivos e sucessivos da concepção da loucura entre os Dogon (Calame-Griaule, 1965). A problemática da mulher não-amada (*ya-kole*) e rejeitada (juntamente com os filhos desta união) pelo marido em ambiente poligâmico é contundente, e, em nossa passagem, algumas vezes mulheres (em Songo e Kikinu) falaram destes seus desatinos. A situação é delicada. Lembramos que o casamento entre primos cruzados, recorrente noutros contos, é praticamente insolúvel, pois significaria a dissolução da própria família; podendo levar, eventualmente, a situações de sofrimento de tal ordem que se torna motivo importante de isolamento e adoecimento.

Expulsa pelo marido bêbado e grávida do quarto filho (que seria o primeiro do sexo masculino), a mulher do conto desejava refugiar-se na casa paterna, mas seu filho nasce ainda no caminho, na mata; ela enlouquece após abandoná-lo, sob um abrigo formado pelas rochas. Consegue chegar à casa paterna onde novos sofrimentos a aguardam, pois, apesar de a família procurar tratá-la, é mal recebida pelas esposas dos irmãos. Assim, pobre e sem apoio, recolhe-se em sua solidão por trinta e cinco anos, quando seu filho volta. A maternidade lhe devolve a identidade e um lugar na sociedade.

O filho abandonado havia sido criado pelos leões que com freqüência são *yɛbɛn*, mas em sua maturidade seria preciso que ele retomasse a condição humana. Os leões assumiram o papel dos genitores, mãe e pai, educando e alimentando o bebê, o menino e depois o jovem, até a vida adulta. Veronika Görög-Karady (1997), a propósito de um conto bambara,[125] associa a figura da leoa à materna, sugerindo que o personagem materno ficaria cindido em dois, um ligado à mata e o outro à sociedade, ainda que de maneira muito frágil.

[125] Sociedade sudanesa que habita a região da atual capital do Mali, Bamako, até a cidade de Segou. Ver estudo de Dominique Zahan (1960). Lembramos a existência de relatos dogon que reivindicam uma origem histórica Bambara-malinquê.

Isto explicaria o envio do filho ao povoado quando já crescido. O leão ocuparia assim no imaginário bambara-malinquê um lugar de nutriz além do papel na socialização do menino. A mãe leoa é símbolo do conhecimento sereno que forma a base da educação. O leão (*dyara*, em língua bamanã) representa uma das subclasses da confraria das máscaras (*kɔrɛ*)[126] e é símbolo do saber do criador proposto como modelo aos homens (Zahan, 1960).

A volta triunfante da mulher ao povoado do marido faz com que sua co-esposa se perca; ela enlouquece e foge para mata. Apesar das tentativas e intenções de buscá-la e trazê-la de volta, os eventos que trariam os leões ao povoado terminariam por levar também o patriarca da família (possivelmente o próprio marido) à loucura. Nenhum deles se recuperou.

Outra problemática que transparece no conto de Ankɔnjɔ Kene, ele mesmo um descendente de um certo *Badi* e sua esposa *Ya-kole* (mal amada), é o prestígio que se encontra imbricado ao poder. O filho retorna da mata – possível alusão aos processos de iniciação – enriquecido pelos dons dos y*ɛbɛn*, riqueza que transfere à mãe que passa a nutrir também os filhos da co-esposa. Abundância e distribuição aparecem como valores fundamentais. Os leões, ansiosos para degustar a cerveja[127] e curiosos com os efeitos que ela exercera sobre seu protegido, embriagam-se, ficam agressivos e provocam medo, e este, a loucura.

Esta última narrativa selecionada redimensiona a loucura associando-a à personagem da raposa *Yurugu.*

Conto 15 (C15)

Um homem caçava muito. Foi anunciado o dia do *taala.*[128] Naquele dia, ele voltou para casa e, em plena noite, os antílopes[129] bateram em sua casa com as patas. Quando o caçador levantou-se, eles lhe disseram:
– Somos nós, os antílopes (*kaa*)! Anunciaram o *taala*, todos estão reunidos, eles saem para o *taala.* Nós vivemos nesta mata, viemos procurá-lo. Nós viemos para confiar a você a guarda de nosso filho.
– Eu? Sou eu quem os procura e vocês vêm se confiar a mim? Pergunta.

---

[126] Uma das seis classes sucessivas (*n'domo, komo, nama, kono, tyiwara* e *kɔrɛ*) do conjunto de instituições iniciáticas Bambara (*dyo*).

[127] Sobre a embriaguês dos animais selvagens, do leão e da hiena, presentes nos contos, ver Jolly (1995).

[128] Rito pertencente ao *mooro* (região donno), no qual se expulsa tudo o que ameaça o povoado; é realizado no período da seca após o *bilɛ*, festa da colheita e início de novo ciclo do calendário dogon.

[129] *Kaa* /TƆ: *Hippotragus equinus* (Calame-Griaule, 1968). São mamíferos ruminantes da família dos bovídeos, de porte pequeno e médio, chifres permanentes, longos e voltados para trás (Ferreira, 1986). Sobre a máscara que os representa, ver Griaule (1994).

– Sim, dizem eles. Amanhã se fará o *taala*, é preciso que você faça o possível para proteger nosso pequeno.
O caçador aceitou. Não é qualquer um que parte para a mata para pegar animais.
A mulher do caçador entrou na casa para pegar um pedaço de pau e, ao encontrar o pequeno antílope, acertou-o. Mais tarde, o marido perguntou:
– Você viu um antílope?
– Sim, respondeu.
O marido não poderia dizer a ela que falava boca-a-boca com os antílopes, pois ela morreria. Esses animais são magos.
Era noite avançada quando chegaram:
– O que vocês me confiaram me escapou. Ele está morto. Declarou o caçador.
– Ele está morto?
– Sim, é verdade.
– Ele foi posto num pote?
– Não, não foi.
– Verteram nele cinza de potássio?
– Não.
– Se é assim, traga-o.
O caçador o trouxe. O antílope tirou um medicamento chamado *karala,* um remédio vermelho. Quando colocaram nas suas narina o pequeno antílope mexeu o rabo e levantou-se. Então, ele começou a mamar em sua mãe.
– Da mesma forma que fui salva, que Amba nos mostre o amanhã, disse ela.
– Se é assim, dê-me desta coisa. Solicitou o caçador.
Ela lhe deu e explicou:
– Quando uma pessoa morre, ela reviverá se você colocar esse remédio em suas narinas.
Desde aquele dia ele passou a ser chamado em todo lugar, se alguém morria, ele ressuscitava. Tornou-se um *Wali* (profeta).
Ele explicou a sua mulher:
– É proibido colocar potássio em minha mochila e também não é permitido colocar o remédio que uso para ressuscitar as pessoas em um pedaço de jarra impura.
Um dia, ela brigou com o marido. Depois, ele saiu para a mata. Assim que ela ficou sabendo que a filha do ɔgɔnɔ (chefe) estava morta, despejou potássio sobre ele e colocou-o num pedaço de jarra quebrada para grelhar.
O caçador chamava-se Ampurolu. Se Ampurolu chegar, ela irá reviver, esperavam todos. Ampurolu chegou. Eles colocaram a morta numa esteira para que ele soprasse em suas narinas. Ele soprou, mas a filha do chefe não se levantou.
Hoje Ampurolu soprou, mas nada aconteceu, a morta não se levantou.

– O que é preciso fazer? O que faremos? Perguntavam-se. A esposa do caçador falou:
– Eu avisei a tempo. Se Amba mata, Ampurolu pode ressuscitar. Mas se é ele mesmo quem mata, como poderia ressuscitar?
A filha do chefe era alguém de renome. Todos se levantaram:
– Prendam Ampurolu!
Eles queriam prendê-lo. Ampurolu correu para a mata para procurar os antílopes. Estes lhe perguntaram o que estava acontecendo.
– É o chefe, explicou. Antes, se uma pessoa morria era eu quem a ressuscitava. Minha mulher disse que se é Amba quem mata, eu posso reanimar. Mas se sou eu mesmo que mato, o remédio não funciona. Assim as pessoas me perseguiram.
– Se é por isso, ninguém vai matar você. Agora, você deve partir.
Ele se foi.
O cadáver não tinha se reanimado. Os habitantes da aldeia pegaram Ampurolu e o surraram até a morte. Depois o enterraram.
Ao saber do ocorrido, um dos antílopes disse aos outros:
– O homem que nos ajudou foi morto ontem.
Os antílopes desenterraram o caçador com suas patas durante a noite. Puseram o medicamento em suas narinas. Ele levantou-se e disse:
– Agora, no lugar de voltar a viver entre as pessoas, façam de mim o que quiserem.
Eles o transformaram numa raposa (*Yurugu*).
Hoje em dia a raposa faz adivinhações, ela faz coisas estranhas e, como um louco, não fica entre as pessoas. Depois, ela cavou um buraco na mata para lá morar. É por esta razão que não comemos carne de raposa. Entre as pessoas nos é dito que, neste mundo, se existem interdições de nossos pais, é preciso respeitá-las. A cólera põe o homem em apuros. Dizem que foi assim que se passou.

Narrador: *Ginugɔ Kene*

Ginugɔ Kene apresenta neste relato a problemática da metamorfose do caçador. Retirando seu conhecimento da mata, ele é associado à vezes ao bruxo e outras, ao mago (Leite, 1991, 1992). O conflito presente na relação homem-mulher desencadeia os eventos trágicos ao tornar impuro (*puru*), portanto, morto e sem seus princípios ativos, o medicamento que devolve a vida. A esposa atua de forma intencional (como vingança) para sua destruição (uma imagem invertida do mito em que o Yurugu persegue e viola a terra-mãe, uma das transgressões que leva Amba a transformá-lo em animal). O antílope é considerado a vaca do mundo selvagem; esta, por sua vez, é o animal dos ancestrais do grupo (*wagun*), é a presença materna, seu leite nutre tanto os órfãos como os velhos (Calame-Griaule, 1965).

Pode-se, assim, pensar que o triângulo que se estabelece entre homem-caçador, sua esposa e os antílopes está ligado à questão da formação do homem que permanece entre duas figuras femininas, a esposa e a mãe, sendo que a esposa, como a mãe, possui o papel de nutriz. Uma série de etapas e precauções é tomada até que a esposa recém-chegada à casa do marido (*gin'na*) possa preparar a comida (Paulme, 1988).

A traição da esposa e, sobretudo, o tratamento recebido, sem direito à defesa, faz com que o caçador opte pela vida inculta. Ele pede para os antílopes que lhe devolveram a vida que o transformem no que quiserem.

Os antílopes iniciam o caçador nos segredos da morte, permitindo a ele transitar pelos caminhos da terapêutica, revelando a proximidade entre o terapeuta e o caçador.

Como um louco, ele torna-se esquivo e solitário ainda que estabeleça contatos esporádicos (e através de uma palavra que poucos podem entender, pois seus sinais só podem ser decodificados por iniciados) com os homens através dos adivinhos: "Hoje em dia, o Yurugu faz adivinhações. Ele faz não importa o quê, como um louco, ele não fica entre as pessoas. Depois, cavou um buraco na mata para lá morar". Em sua errância ontológica, o Yurugu, homem incompleto e louco, promove, juntamente com Nommo*,* a caminhada da vida e do mundo.

A referência à loucura nas narrativas dogon ocorre de diferentes maneiras: ora ela é personagem, ora surge vinculada ao medo, ao encontro com seres não visíveis, à bruxaria, ao conflito, à pobreza e ao ciúme.

A loucura pode ser expressão da desordem provocada por ruptura de regras sociais e ancestrais; outras vezes, aparece vinculada à influência de um ser sobre outro como no conto em que a loucura 'sobe' na jovem que rejeita o noivo ou, como naquele em que o filho do caçador enlouquece devido ao *ɲama* do porco-espinho que seu pai havia matado. Freqüentemente associada à mata e ao território inculto, a loucura invade o espaço domesticado dos homens, provocando desordem. Ela se revela como fenômeno humano, como manifestação de uma face demencial do homem e também como manifestação de um mal, de uma dor, de uma tensão nas relações que necessita encontrar sentidos e tratamento adequados. Possui sinais precisos expressos através de comportamentos que impedem a pessoa de cumprir as atividades cotidianas.

Como será possível observar, as noções vinculadas à loucura presentes nos contos aproximam-se da visão dos especialistas – terapeutas e adivinhos. As narrativas discutidas anteriormente permitiram dar um passo nas trilhas multiformes e entrelaçadas que nos conduzem aos saberes dogon. Saberes que são trabalhados em conjunto por diversos agentes sociais nesse tecer permanente de busca de

entendimento da dor que se manifesta individualmente na loucura, expressão ao mesmo tempo singular e coletiva.

O conto fala da vida do homem na história, num processo permanente entre passado, presente e futuro. Não se concebe um homem vivendo um presente autônomo. Não são mentiras, o conto é desses momentos em que a relação entre sonho e pensamento é primordial, momentos em que 'a sociedade pensa e sonha em si mesma'.

As fórmulas que abrem e encerram um conto delimitam a linha que o separa do quotidiano, convidando para que se entre noutras dimensões do vivido em que os sentidos são tecidos em redes dialógicas que revelam a poética do social e a concretude do mítico – realidades interdependentes da organização viva. Assim, a linha que separa o conto do mito, como a que separa o sério do riso, é tênue e às vezes a mesma linha conduz um ao outro.

Para compreender o conto, é preciso saltar para fora dos muros que aprisionaram, em lados distintos, razão e emoção, inteligível e sensível, homem e natureza, bem e mal, ciência e magia, ideal e real, em que o primeiro termo pertence ao *logos*, presença superior da racionalidade, e o segundo, ao domínio do *demens*, expressão absoluta de negatividade. São, todavia, construções complexas em relação e em movimento. A desordem em sua própria entropia leva à reorganização, afirma Edgard Morin (1987).

O conto é exteriorização e forma de socialização da palavra, reatualizada a cada vez. Ele revela a sinuosidade de um pensamento que não se inquieta diante da repetição, cada repetição contribui e aperfeiçoa o quadro proposto.[130] As temáticas ligadas à loucura desenvolvem-se permitindo entrever nexos entre loucura e sociedade, entre loucura e os conflitos fundamentais. Ele proporciona uma ponte entre a pessoa que sofre e sua experiência singular, entre a autoridade do saber (dos especialistas no tratamento, adivinhos e familiares) e a sociedade.

[130] Característica fundamental das sociedades que, segundo Maffesoli (1995), não separam sagrado e profano, ideal e material em esferas autônomas.

Nas Trilhas de uma Dor Emissária

As questões que orientaram os caminhos da pesquisa foram descortinando faces diferenciadas da problemática e abrindo trilhas diversas; algumas delas nos conduziram à palavra, muitas vezes silenciada, daqueles que vivem na primeira pessoa o sofrimento psíquico sem encontrar uma ancoragem que permita superá-lo e reinserir suas vidas na esfera das trocas sociais.

Percebemos, logo nos primeiros meses, que existiam pessoas, nas ruas e nos mercados de Bandiagara, aparentemente entregues a um destino errante. Para uma aproximação, seria preciso uma abordagem diversa da adotada para a coleta das narrativas e para a aproximação dos especialistas dogon. Interessava estabelecer contatos mais diretos com pessoas – e seus familiares – que, por várias razões, não estavam em tratamento. Os trabalhos desenvolvidos a partir dos terapeutas e seus pacientes não dariam acesso às situações mais extremas de abandono.

Entre as pessoas que vagavam pelas ruas e pelo mercado de Bandiagara, encontramos Sumaila Karambe, que nos abriu uma porta importante para o universo da dor e do sofrimento psíquico presentes no seio da sociedade dogon atual.

Sumaila vem do Piŋari, zona oeste do Planalto Dogon, de uma localidade chamada Songo, onde nasceu e cresceu. Vivia em Bandiagara desde que fugiu de casa, conseqüência de eventos que ele narra expressando seu ressentimento por ter sido acorrentado. Quando seu filho o libertou, ele ganhou a estrada e foi acolhido pela família de um comerciante fula, para quem havia trabalhado ano antes. Vivia lá havia cinco anos quando o encontramos. Nossa relação com Sumaila foi constante até o retorno ao Brasil. Visitava-nos com freqüência nas tardes em que estávamos em Bandiagara.

Sua história conta um processo de desagregação familiar, abandono, sofrimento e fuga. Uma saída sem volta de sua comunidade. Após alguns encontros com Sumaila, ele próprio sugeriu que fôssemos a Songo. “Se quiser conhecer minha história vá a Songo e fale com minha família”, disse-nos em sua maneira de falar que mistura donno sɔɔ e fulfulde, como é freqüente em

Bandiagara. Com suas indicações, tomamos a estrada para Songo[131] e procuramos seu filho e outros parentes.

Chegar em um núcleo habitacional requer alguns cuidados a fim de respeitar os códigos básicos do protocolo que a sociedade dogon estabeleceu para a chegada de um estrangeiro.[132] Mohamad Seiba, um conhecido de Somine (nosso intérprete), conduziu-nos ao chefe de Songo, a quem explicamos nossa intenção de visitar Mamudu Karambe. Levamos nozes de cola (*obi*) e sal como símbolos do nosso respeito e disposição de chegar pela palavra da paz.

> *Sumaila, filho de Kadija Karambe e Barema Karambe, afirmava ter 70 anos; era filho único, por parte de mãe, mas tinha uma irmã por parte do pai, que vivia em Sogodugu. Foi criado por Domo, irmão de seu pai, que morreu quando era ainda menino. Nessa época, sua mãe, que estava doente, vivia com um irmão.*
> *Seu filho, Mamudu Karambe, diz que o primeiro sinal da doença foi malária; ele tinha o "corpo quente", afirmou. Depois de curado da malária, tudo havia se estragado para ele, mas foram as pessoas do povoado que perceberam primeiro. Sumaila chegava em casa e não usava boas palavras* (ginda yɛlɛ yosɔ sɛn sɔyyɛlɛ). *Foi um terapeuta de doenças comuns* (jim salan) *que o observou bem, percebendo que ele não se comportava como antes: ele criticava as pessoas, dizendo que esta ou aquela pessoa não era gente boa ou que não fazia o bem. Disseram-nos que era loucura* (wede ginɛ gia ɛmmɛn taga) *e que quem tratava dessa doença era de Sibo* (wede-ginɛ Sibo bɛlɛn jɔŋɔdi). *Assim, fomos até lá buscar medicamentos.*
>
> *Com o tratamento, a doença se agravou. Sumaila começou a acusar a família de haver trazido veneno para matá-lo e se negou a continuar o tratamento, dizendo que não havia necessidade de medicamentos. Diante disso, procuraram um ferreiro que o conteve com argolas de ferro nos pulsos. Sem isso, ele batia nas pessoas que tentassem tratá-lo. Entretanto, ele não melhorava. Uma pessoa sugeriu, então, que fosse levado para Tanga, onde havia estado outra pessoa de Songo. Lá, foi solicitado como sacrifício quatro metros de tecido branco e cinqüenta mil francos CFA* [cerca de 70 dólares]. *"Nós lhe demos vinte e cinco mil francos, o restante seria entregue apenas quando Sumaila ficasse bom"* (Mamudu Karambe, entrevista).

Sumaila ficou mais de um ano em Tanga. Depois da colheita, levando cereal e dinheiro para o terapeuta, Mamudu voltou a Tanga e encontrou seu pai como antes. Disse-nos que achou que a doença não havia nem aumentado, nem diminuído. Quando chegou, Sumaila estava carregando pedras para uma construção. Ao voltar para Songo, um parente materno de Sumaila insistiu para que fossem buscá-lo, pois acreditava que não era certo que um velho ficasse abandonado longe

---

[131] Songho, em francês, ou Soŋo em língua kolu-sɔɔ (falada naquela localidade). A grafia que utilizamos respeita as regras definidas para o donno sɔɔ.

[132] O primeiro contato pode abrir ou obstar os caminhos. A quem se dirigir, em nome de quem falar e explicar a presença são informações importantes de se obter mesmo antes da primeira visita.

de seu povoado. Mamudu pegou a bicicleta e trouxe o pai de volta. Desde seu retorno, sempre que via um objeto de que gostasse, Sumaila o levava para casa.

> *Foi assim que entre ele e as pessoas do povoado passou a não haver entendimento. Como ele conhecia uma pessoa importante em Bandiagara, partiu sem nada dizer. Nunca mais aceitou voltar para casa e a pessoa que o hospedou disse que ele poderia ficar lá.* (Mamudu Karambe, entrevista)

Sumaila tinha uma idéia fixa que retornava continuamente e então passava a repetir: “Todas as coisas que existem daqui até a Meca me pertencem!”.

Ele contou que um dia foi sozinho para as montanhas na direção de Tugume, procurando uma vaca perdida, e encontrou os *yɛbɛn*; afirmou que os saudou, mas nenhum deles respondeu. Em seguida, os *yɛbɛn* pegaram pedras e, batendo umas nas outras, cantaram em dogon. Sumaila perguntou o que cantavam, e eles repetiram a canção. Noutro momento, Sumaila disse que os seres que encontrou estavam nus e que eles lhe deram leite coalhado e *to* (tipo de polenta, base da alimentação dogon, feita com farinha de milhete) com molho de quiabo. “Eles pareciam seres humanos”, afirmou.

Mamudu conta que seu pai passou a chegar agressivo em casa. El Hadj Diadie, amigo de Sumaila, com quem viveu, afirmou: “batia em sua mulher e expulsava os filhos. Antes ele não provocava ninguém”. Em entrevista com o filho do irmão mais novo do pai de Sumaila, Amuɲɔ Karambe, soubemos que ele cresceu na família do tio paterno. Desde menino costumava ficar separado dos outros; teve uma irmã (Dingue) que morreu sem ter filhos e com o mesmo tipo de doença. A outra irmã vive em Sogodugu. Depois do retorno de Sibo, duas mulheres da família foram consultar o adivinho de Teguru (Nanbilɛn Jigiba). Ele lhes disse que a doença havia saído de sua mãe (*wo na mɔ ni goe*).

A mãe de Sumaila era doente, passava o dia cantando pelo povoado e batia nas crianças que encontrava; ela teria, segundo o primo de Sumaila, matado um filho. A criança, que tinha cerca de cinco anos, foi encontrada enforcada em casa quando voltaram do campo. O pai encontrou seu filho pendurado numa corda. Ela matou depois outra criança; então, foi amarrada e levada para Bandiagara, e Amuɲɔ Karante enfatiza: “dizem que as autoridades a jogaram no rio depois que a levaram para Mopti”. Nessa época, Sumaila tinha cerca de oito anos. “Dizem que ele tem a doença de sua mãe; dessa forma, ou irá matar alguém ou alguém o matará”, conclui seu primo Amuɲɔ Karambe, em uma entrevista.

Os primeiros sinais da doença de Sumaila se manifestaram após a morte de sua esposa. Casou-se com uma mulher de Songo: “minha mulher ficou grávida doze vezes, mas seis crianças morreram”, contou ele. Mesmo com a perda da mulher, ele permaneceu com os seis filhos; era sua filha de dez anos quem preparava a comida.

Mamudu é o filho mais velho e o único que permaneceu em Songo. As mulheres casaram com pessoas de outras localidades e os outros dois filhos migraram. Um deles vive em Bamako, onde trabalha como charreteiro, e o outro, que freqüentou a escola, está na Espanha. "Todos os anos eles mandam um pouco de dinheiro para mim e para Sumaila", declara Mamudu.

Quando ficou doente, Sumaila já havia tratado um outro casamento; ele era tecelão e comerciante; vendia carne, em Songo e noutras localidades próximas, e noz de cola, que comprava em Mopti. Tinha também algumas vacas que havia herdado de sua mãe.

Durante o período em que procurávamos realizar as entrevistas com Mamudu e com outros familiares de Sumaila, Mohamad Seiba – que havíamos conhecido em nossa primeira visita ao povoado – decidiu revelar sua própria história e a de seus irmãos. Depois, fomos procurados por outras pessoas que afirmavam ter algum familiar ou amigo que poderíamos visitar. Uma rede de pessoas foi se formando e visitamos diversos povoados da região do Piɲari. Nossas perguntas e, sobretudo, a notícia de nossa relação e trabalho com Almami Seiba espalhou-se. Pensando que traríamos soluções e esperanças novas, um grande número de pessoas veio pedir para irmos visitá-las e ver o parente ou o amigo que elas consideravam como *wede ginɛ* (loucos). Já quando conhecemos Almami, compreendemos que não seria possível entrar na casa dessas pessoas, fazer algumas perguntas e partir.

Todos esses fatos nos levaram a questionar os objetivos e os limites do trabalho. Descortinava-se uma dimensão que havíamos buscado sem, contudo, antever as conseqüências. Entendemos, então, que uma atividade dessa natureza necessitaria de um suporte social e assistencial de retaguarda que o CRMT não estava em condições de oferecer.

Dessa forma, buscando trabalhar as expectativas que havíamos criado, fomos restringindo as atividades de contato mais profundo aos doentes e familiares de Songo, que foi incluída como uma das localidades de referência para a pesquisa na segunda fase. Esse foi o trabalho de maior dificuldade, seja pela complexidade das questões que tocava, seja pela dimensão aguda dos conflitos pessoais e familiares que envolvia. Acreditamos, entretanto, que essa experiência se tornou o núcleo de nosso entendimento da vida dogon e de nossa percepção, não apenas das interpretações em torno da loucura, como também das dimensões importantes de seu quotidiano e de seu 'estar-no-mundo'.

Em meados de 1995, transferimos nossa residência para Songo. Explicamos nossas intenções e solicitamos ao chefe que nos cedesse uma casa. Depois de algum tempo, decidiram que deveríamos ficar na família de Mamudu Karambe, filho de Sumaila que tinha uma casa vazia (do irmão que vive em Bamako). Embora nossa relação com Mohamad tivesse se fortalecido, Sumaila é, como o

chefe, um Karambe. Foi o próprio Mohamad quem afirmou que se ficássemos em sua casa, poderia se tornar mais difícil nossa inserção no povoado; deveria ser o chefe a indicar o que seria melhor para nós, explicou. Depois de nossa chegada à família Karambe, Laya, um homem com cerca de 50 anos, conhecedor profundo da história e das relações entre as diferentes famílias de Songo, foi se tornando um importante aliado, facilitando, sobretudo, as relações com os velhos; suas informações foram preciosas. Eles continuam a nos manter informados sobre os acontecimentos por meio de cartas.

Ao circular no povoado de uma *tuga-na* (espaço público de reunião e descanso dos homens) a outra – visitando os doentes e seus familiares, procurando ir conhecendo os velhos e velhas, os adivinhos e terapeutas –, fomos criando laços e o estranhamento diante da nossa presença foi cedendo lugar a uma idéia de que éramos os *tubabus*[133] de Songo.

Trabalhamos lá durante dois anos, visitando os doentes e buscando conhecer suas histórias e processos familiares. Nosso convívio com a população de Songo se deu entre julho de 1995 e início de janeiro de 1996, período em que buscamos, também, informações sobre sua formação, momentos importantes de sua história e organização.

As informações sobre a história e organização da vida em Songo são fios de um tear que entrelaça a existência de pessoas cujos processos de adoecimento e de expressão da dor adquirem sentidos e conhecem soluções pelos meios de que dispõem sua sociedade. Assim, optamos por apresentar informações de histórias de vida, reconstituindo, ao mesmo tempo, os processos mais relevantes da história e da organização social de seu povoado. Em cada localidade[134] – onde vivem terapeutas ou doentes – destacamos aquilo que nos pareceu mais significativo em suas práticas históricas, possibilitando uma aproximação da sociedade dogon em sua diversidade e pluralismo.

Songo

Soŋo Dere é o nome utilizado por seus habitantes, os kolu-ginɛ, para fazer referência ao local onde os ancestrais se instalaram após os ritos necessários de pacto com a terra. O povoado se encontra em meio a uma importante formação rochosa do Planalto Dogon; e entre enormes rochedos vemos surgir suas casas e celeiros perfeitamente mimetizados. Situa-se a 5 km da estrada que liga Mopti a Bandiagara e a 15 km da capital administrativa da região.

---

[133] Nome pelo qual se referem aos europeus e depois a todos os brancos.

[134] Além de Songo, outras localidades serão apresentadas ao longo deste capítulo.

Vivem em Songo pessoas dos grupos Yanoge, Karambe, Degoga, Gindo e Seiba. A terra está dividida a partir de um ponto imaginário que separa o povoado entre dois grupos que são os mestres da terra, os Yanoge, ao sul, e os Karambe, ao norte.

Uma certa supremacia parece ter sido exercida pelos Yanoge (cuja presença é exigida em toda reunião feita em Songo). A purificação da terra é feita por cada uma das famílias nas terras onde são considerados como os primeiros a chegar, ou seja, como *yalu baŋa* (lugar, proprietário) ou ainda *yalu bɛlɛn* (lugar, gente). Os Karambe são os mestres da água, ainda que os Yanoge, antes da aliança com os Karambe, conhecessem um curso de água *di-bɔlɔ* (KƆ).

A instalação atual de Songo é do século XX, mas sua fundação havia sido feita no topo de uma montanha, que hoje está abandonada, onde o povoado era chamado de Soŋɔ-Kolo. Seus habitantes relatam diferentes versões sobre a fundação de Soŋɔ-Kolo, mas concordam que esta se deu com base num pacto entre os Yanoge (e seus aliados Degoga e Seiba) e os Karambe (e seus aliados Gindo).

O ponto de água mais próximo foi encontrado pelos Karambe, e foram os Yanoge que depositaram a pedra de posse da terra. Considerados como segundos a chegar, os Gindo vieram com os Karambe; e os Degoga e os Seiba, com os Yanoge. Afirmam os Yanoge que os franceses chegaram oitenta anos após a fundação de Soŋɔ-Kolo, que dataria, assim, de 1813.

Lugar de atmosfera sugestiva, surpreende e seduz o estrangeiro com sua luminosidade avermelhada e as formas marcantes dos rochedos que desenham seu contorno. “Nós vivemos sobre rochas e somos como pedras, duros e secos”, explicava Mamudu Karambe. A língua local é o ejege donno; eje seria o conjunto da população vinda do Mandê. Denominam *tɔmbɛge* os habitantes das regiões de fala donno e tommo, e *tɛnguge* aqueles de fala tɛŋɛ kã. Os habitantes dominam diversos falares dogon, uma vez que o ejege-domu é considerado difícil, sendo desconhecido de outros Dogon. Conhecem principalmente donno sɔɔ, tɛŋe kã e dogulu dom e, como línguas estrangeiras, o bamanã (sobretudo os adultos de até 40 anos), o fulfulde (velhos, jovens e adultos) e o francês (alguns entre aqueles que freqüentaram a escola ou migraram temporariamente para a Côte d’Ivoire). Muitas mulheres são da região de mesma língua ou mesmo de Songo, que é grande. As outras vêm de região de expressão tɛŋe kã e donno sɔɔ, sendo obrigadas a aprender a língua do local, bastante diferente das suas. É comum que a mãe fale em sua própria língua com o bebê, mas os irmãos e o pai, na língua do povoado.

Estima-se que, em 1995, a população era de 2.041 habitantes (Neuhaus & Neuhaus, 1995), considerando as diferentes localidades vinculadas a Songo. Quatro bairros principais compõem o povoado: 1. Amiru tɔndo (bairro do chefe),

com uma subdivisão chamada Namiɛ li ge tɔndɔ (bairro da necessidade); 2. Tɔndɔ Blanga; 3. Ingɛ dulɔ Tɔndɔ (com uma parte chamada Jahanama Tɔndɔ[135] – lugar infernal) ou Cheikou Sala Tɔndɔ ou Dɛmbɛnge tɔndo (bairro dos ferreiros); 4. Tanga Tɔndɔ (lugar de passagem). Uma família de ferreiros composta por dois irmãos de mesmo pai (duas forjas), Mama e Kalif (família Samaseku-Karambe), vivem ali desde a fundação de Songo.

Não existem artesãos que trabalham o couro morando no povoado, mas eles vêm esporadicamente de Jigibombo e Bodio. Um *griot* (mestre da palavra, músico) de Jigibombo, Adama Kasoge, é chamado quando necessitam. Três comerciantes abastecem o povoado de mercadorias industrializadas (fósforo, leite em pó, querosene, gasolina, pilhas etc.) e de grãos suplementares.

Songo entrou na rota do turismo por causa das pinturas rupestres em uma de suas cavernas; essas pinturas se renovam a cada três anos durante seus renomados rituais de circuncisão. Durante o inverno, os turistas passam o dia percorrendo um itinerário fixado pela população que inclui a grande mesquita, a *tugu-na* (o termo na expressão de Songo é *jawa-bain*) do bairro do chefe, uma das praças de tecelagem e a gruta. Aqueles que resolvem passar a noite podem se hospedar num albergue erguido e dirigido comunitariamente, diferentemente de Sanga, onde o turismo se desenvolveu como atividade privada. Em 1995/96, uma equipe do Banco Mundial propôs uma mudança das condições de hotelaria (para a qual teriam financiamento) e da forma de seu gerenciamento. O povoado aceitou o financiamento para infra-estrutura, mas não a forma de conduzir as atividades, que o Banco Mundial quer que seja atribuída a uma só pessoa.

Songo mantém-se como importante centro de tecelagem dogon, que é atividade masculina realizada, sobretudo, no período da seca por aqueles que não migram para as cidades. Além dos espaços domésticos, em cada bairro existem duas grandes praças públicas para tecelões, completando oito espaços coletivos. Os homens se reúnem em espaços públicos como a *tugu-na* ou *jawa-bain* (um em cada bairro), numa das três mesquitas[136] (*sandu gɔndo*, cercado de rezar) e nos espaços de tecelagem coletiva.

As mulheres se encontram nas áreas para pilar os grãos (*dɔŋu tulu*) existentes em cada bairro, nos poços, quando vão buscar água, em suas casas, quando fiam ou descaroçam o algodão, em reuniões de grupos de idade e em associações.

A excisão é realizada nas meninas de dois ou três anos. Os meninos fazem a circuncisão dos doze aos quinze anos. O primeiro menino a sofrer a intervenção é o mais velho entre os Gindo. No ano em que não exista um Gindo,

---

[135] Alusão ao fato de que Cheikou Sala vinha com muitos homens que ficavam com as mulheres do anfitrião. Diz-se que os homens do bairro viajam muito e suas mulheres ficam sós.

[136] A primeira foi a de *Ingɛ-dulɔ tɔndɔ*, construída entre 1945 e 1946.

a cerimônia se inicia pelo filho do primeiro homem que veio solicitar que se realizasse o ritual naquele ano. A faca da circuncisão é guardada pelo mais velho entre os Gindo.

Uma parte das crianças de Songo é levada para a escola pública de Kori-Kori a cerca de 10 km. Desde 1956, o conselho dos notáveis do povoado define quantas e quais crianças de cada família devem ser enviadas à escola. Há três anos criou-se uma escola com três salas no próprio povoado.

Atualmente, a combinação de diferentes formas de poder organiza a vida local. Por um lado há uma gerontocracia transformada pela presença do Islã e pela presença da administração, inicialmente ligada ao período colonial, e posteriormente ao Estado do Mali. Por outro, uma força importante emana dos grupos de idade, notadamente dos grupos dos adultos.

As decisões importantes de Songo são tomadas principalmente por um conselho que se reúne para tratar de temas precisos. O chefe nomeia conselheiros em cada bairro. Estes representantes podem ainda se reunir com os notáveis de cada bairro para discussão de questões mais polêmicas e de difícil decisão. Nenhuma reunião se inicia sem a presença do patriarca dos Yanoge ou seu representante – um reconhecimento formal da importância política que noutros tempos possuía o *ɔgɔn*.[137] O último *ɔgɔn* de poder foi Goro Yanoge, substituído, em 1931, pela figura de chefe da administração colonial. A administração deu a um Karambe a chefia de Songo, fato que, somado à islamização crescente, diminuiu a força e transformou o significado e o papel do *ɔgɔn*. Os Karambe eram guerreiros e possuíam seus chefes, mas mantinham uma certa subordinação ao *ɔgɔn* Yanoge. A chefia Karambe teve início após a invasão dos Tucolor e sua instalação em Bandiagara. Desde então, um poder político não sacralizado foi se afirmando de forma que a figura do *ɔgɔn* foi perdendo seu poder e sua influência.

Os grupos dos mais jovens[138] desempenham papel relevante, sobretudo nos processos de transformação social e de novas modalidades de consumo (luz, rádio, televisão, mobiletes, vídeos). Estão organizados em associação por bairros (mesmo na capital Bamako).

As mulheres se reúnem em torno de uma responsável (*yɔ ge*) – que, em 1996, era Ambakanu Karambe (cerca de 80 anos) – e realizam diversos trabalhos: transporte de barro, fertilizantes, comércio de temperos. Para participar do grupo, é necessário que a mulher já tenha feito o casamento religioso (Laya Karambe, Mohamad Seiba e conselho de velhos da família Yanoge, entrevistas).

---

[137] Ainda hoje as questões vinculadas à terra permanecem nas mãos dos Yanoge.

[138] Nenhuma outra iniciação além da circuncisão, pela qual passam todos os meninos, é praticada atualmente em Songo. Foram abandonadas as iniciações à sociedade das máscaras, assim como à sociedade de caçadores, e as cerimônias clânicas e familiares.

O povoado possui quatro escolas corânicas, cada uma com 10 a 20 meninos, que iniciam os estudos por volta de sete a oito anos e seguem até a circuncisão. Depois desta idade, os jovens começam as migrações para as cidades, sobretudo durante o período de seca. De qualquer forma, as regras do comportamento religioso só serão exigidas quando o homem adulto voltar para o povoado e assumir papéis importantes na família. A região é chamada de Piɲari, termo fulfude que significa aqueles que acordaram, alusão ao fato de terem sido os primeiros, entre os Dogon, a serem convertidos ao Islã. Diz-se que foi Cheikou Amadou Bari (império Peul do Mancina) quem atribuiu o nome à região.

O Sofrimento Invade a Vida dos Seiba

Por meio das histórias e do contato com Mohamad, Almami e Kamissa Seiba pudemos observar que a família e as redes sociais de apoio nem sempre conseguem ser suficientes para reconduzir a pessoa a uma interação social plena. As experiências vividas pelos Seiba remetem também aos processos históricos e ao contexto imediato de Songo e da sociedade dogon.

Mohamad Seiba nos conduz, por meio do seu relato, a momentos dolorosos de sua vida e de seus familiares. Ele fala de uma passagem durante a qual sentiu perder-se a si mesmo e o domínio do que via e ouvia. No momento em que o conhecemos, havia conseguido reorganizar a vida e estava bem. "Um dia fomos semear nosso campo, foi então que uma serpente e um lagarto deixaram o alto e caíram sobre nós enquanto brigavam. Toda a família estava lá, mas fomos nós três[139] que batemos neles e comemos sua carne. Foi de lá que a doença começou" (Mohamad Seiba, entrevista).

Nesse fragmento de narrativa, memória, imaginário coletivo e individual se mostram fortemente interligados. Os sentidos do relato devem ser buscados a partir da pessoa (indagando a ligação com os componentes que o constituem, sua dinâmica e sua relação com os relatos históricos constitutivos da sociedade dogon) e, ao mesmo tempo, indagando possíveis origens exteriores e relacionais (encontros com seres não visíveis, bruxaria).

A serpente (*sandigi ini*) é associada à ressurreição e a transformações. Uma palavra ondulante em movimento (*sɔɔ yala*) própria às fórmulas dos terapeutas dogon e à palavra do 'saber-fazer' de Joŋu Sɛru (Calame-Griaule, 1965). O passeio da serpente pelo campo purifica o cereal (milhete), mas o animal está associado à bruxaria. A serpente é um animal sagrado ligado a passagens importantes da história de diversas linhagens dogon. Os animais são mortos por

[139] Refere-se à presença dos irmãos Abdramane e Almami.

Mohamad e por seus irmãos que depois comem a carne. Diversas vezes ouvimos relatos associando as doenças da família Seiba e esse episódio contado por Mohamad. Ele explica a situação vivida:

> *Quando dormia eu via coisas, uns 'diabos'. Eu via coisas e depois, quando acordava não via mais nada: eu via cavalo, a água grande, o sol. Às vezes, o sol caía diante de mim, às vezes a lua. Quando acordava, não via mais nada. Durante três meses, quando eu deitava à noite, eu não conseguia dormir. Naquele tempo, eu era como ele* [referindo-se a Somine, nosso intérprete], *era pequeno. Naquele tempo, eu andava pela mata, eu guardava as cabras. Um dia fui para a mata e foi lá que eles me derrubaram. Eu chorei, eu implorei a meu Deus. Naquele dia muita coisa aconteceu. Eu chorei muito e, durante sete dias, a coisa não ia bem. Havia muita gente e muitos camelos diante de mim. Assim, eu fui encontrar meu marabu em Sibo. É ele quem cura doentes assim.*
> *Eu mesmo decidi ir* [procurar ajuda]. *Era perto do meio-dia, eu abandonei meu trabalho, peguei minha bicicleta e quando cheguei encontrei o velho sentado. Eu o conhecia, ele é 'minha mãe'. Quando cheguei ele me perguntou o que houve e eu respondi que, enquanto estava semeando, alguma coisa me atacou e que eu via muitas coisas. Então, ele me disse para não contar, que eu fechasse minha boca. Fumando seu cachimbo, ele soprou sobre mim e eu dormi. Ele era forte. Então, ele pegou minha cabeça e pediu a Deus, ele fez algo e me deu para que eu tivesse sempre comigo. Ele me deu muitos medicamentos. Com eles eu me lavei durante três meses, toda manhã e tarde.*
> *Eram sete plantas. Após ferver você se lava, mas ele põe o nome de Deus. Ele escreve e põe na marmita* [panela] *antes de ferver. Você tira a marmita do fogo e pega uma coberta com a qual se cobre* [permanecendo no vapor/fumigação]. *Depois você se lava. Ele deu um pó que você põe no fogo para a fumigação e assim nenhum diabo se aproxima de você. Ele fez o tratamento e depois eu voltei a ter boa saúde. Depois que* [a doença] *partiu nunca mais estive mal.* (Mohamad Seiba, entrevista)

Mohamad enfatiza muitas vezes que é uma pessoa que tem seus *manãs*,[140] alguém que transita em espaços e dimensões aos quais nem todos têm acesso ou nos quais são capazes de manter sua integridade. Esta expressão, freqüentemente utilizada por Mohamad, remete à distinção feita pelos terapeutas e adivinhos, entre pessoas de cabeça leve e pessoas de cabeça pesada. São aquelas de cabeça leve que têm *manã*, pessoas dotadas de uma sensibilidade e afetividade que as tornam mais suscetíveis a influências estrangeiras, podendo, a partir daí, tornarem-se enfraquecidas ou doentes ou, ao contrário, tornarem-se videntes, Binu-kundu-nɛ e adivinhos. Mohamad explica essa sua condição:

---

[140] O termo *manã* aplica-se ao grupo doméstico, ao conjunto da família que come junto no interior de uma mesma unidade residencial. De forma metafórica, é utilizado para designar 'todos os que acompanham' uma pessoa, alusão aos seres não visíveis e também aos ancestrais.

> *Agora, você está lá, mas quando você partir para Bandiagara, pode ser que eu veja você. Se nós conversamos em sonho, eu acordo e você não está lá. Às vezes eu monto a cavalo, em sonho, eu entro na água, se eu vejo alguém com quem estamos sempre junto eu a vejo. Um homem que é doente, se ele vai morrer, às vezes, eu vejo. Suas coisas vêm sobre mim, mas falar diante do que vejo, isto eu não recebi. Minha mãe* [avó] *era assim. Às vezes é em sonho, às vezes eu faço assim* [fechando os olhos]. *Eu fecho os olhos e se eu vejo algo, então não posso mais falar. Até hoje eu sou pequeno* [jovem], *não tenho a idade dos velhos. Quando você é velho você pode ver, mas, atualmente, eu ainda sou pequeno. Meus pais são vivos, mas minha mãe está doente. Minha avó era assim.* (Mohamad Seiba, entrevista)

Ele associa *yɛbɛn* e bruxaria: “Os *yɛbɛn* que provocam doença são maus, podemos dizer que são ‘gente-diabo’, ‘gente-bruxo’”. Mohamad também utiliza o mesmo termo significando a ação de pessoas mortas sobre os viventes: “A gente pode dizer que os *yɛbɛn* são os diabos das pessoas mortas que passeiam pelo mundo. Um homem morre, mas seus diabos, suas coisas e sua respiração, não morrem. Nós não o vemos, mas ele está lá, vivo. Ele está sempre atrás de você”.

Depois, o significado de *yɛbɛn* reassume seu sentido primeiro de *ogulum bɛlɛn*, ou seja, seres da mata:

> *Quando a gente dorme na mata, existem coisas que se aproximam. Não é todo mundo que vê. Para mim começou desde a infância. Quando era menino, eu vi um velho na mata com um bastão e ele me pediu água. Eu disse que não tinha. Ele me pediu dinheiro (naquele tempo não existia dinheiro), eu disse que não tinha. Então ele me falou que se eu não tivesse água e quisesse beber, que me aproximasse de uma certa pedra, lá eu encontraria. Eu acreditava que era uma pessoa, mas, ela aparecia como homem, como mulher ou como gênio. Durante três anos não contei a ninguém essa história. Depois contei a meu pai e ele disse que a gente não deve falar coisas semelhantes. Foi assim que a doença começou.* (Mohamad Seiba, entrevista)

Em conversas posteriores, Mohamad contou que depois que voltou de Sibo, seu pai teve medo que voltasse a fugir, decidiu prendê-lo e isolá-lo numa casa na periferia de Songo. Não soube dizer quanto tempo passou naquela situação. Durante o relato disse, com olhos lacrimejantes, que foi a intervenção do seu marabu, que acabou o liberando. O marabu, ao visitar Songo, perguntou por Mohamad e solicitou que o levasse até ele; depois, com a permissão do pai, levou-o nas peregrinações que realiza todos os anos pela planície na época da seca. Quando regressou, estava bem e conseguiu reorganizar sua vida e constituir família.

Alguns meses depois, Mohamad contou que, um dia, diante da porta da casa do pai, apareceu um filhote de cachorro. A primeira esposa de seu pai pegou e cheirou o pequeno animal, então, pegou uma tosse que a levou à morte. Mamudu Karambe explicou que uma maldição pesava sobre a casa do velho Seiba. Quando jovem, ele era considerado um homem poderoso (como um bruxo), foi um dos

líderes do episódio da queima do *pegu* (lugar sacralizado e marco da fundação de um povoado) de Songo e da destruição das casas das mulheres menstruadas. Songo era considerado um povoado forte também no campo da bruxaria e, mesmo com a islamização, continua sendo uma localidade respeitada e temida. Mohamad dizia sempre: “as pessoas de Songo não têm o coração aberto, não são transparentes como outros Dogon”.

As dificuldades e as doenças presentes na família Seiba foram diversas vezes sugeridas como estando ligadas à participação do velho Seiba nos eventos que os levaram a abandonar uma parte significativa das práticas sociais dogon. Pudemos recolher algumas passagens que parecem significativas no sentido de estabelecer nexos explicativos entre as histórias pessoais e as de seu povoado.

A história de Songo revela transformações importantes ocorridas nas últimas décadas no processo de absorção de valores e práticas islâmicas. As transformações, que têm lugar com a chegada do Islã, são profundas e marcam toda vida de Songo desde sua mudança para o pé da montanha.

Pudemos distinguir dois importantes momentos desse processo. O primeiro parece ligado às incursões fula na região (período de El Hadj Omar) e à conversão isolada de algumas pessoas:

1. Kakiglimɔn Gindo parece ter sido o primeiro a assumir sua conversão, mas não exercia grande influência sobre a população, e habitava ainda na montanha; teria conhecido algumas frases do *Alcorão* no período que passou no exterior (provavelmente em Casablanca durante a primeira guerra mundial);

2. Ndɔgɔ Guindo e Anssamba-bain Karambe lutaram contra a tradição e o animismo. Ndɔgɔ havia sido iniciado por Kakiglimɔn. Depois disso, substituiu o mestre. Durante esse período, ocorreram numerosas incursões fula para recrutar na região, em nome de Cheikou Amadou, pessoas para fazer escola corânica que eram vendidas como escravas. Ndɔgɔ era o anfitrião de Cheikou Sala em Songo. Atualmente, os seguidores de Cheikou Sala são recebidos pelos descendentes de Ndɔgɔ;

3. Aly Amborko Karambe (dito Aly Buni) foi o primeiro a receber o conhecimento do *Alcorão*. Ele era filho do então chefe Amborko, e dizem que, por ser bonito e inteligente, seu pai teve medo de ser rapidamente superado pelo filho, que foi entregue a um marabu, de Piɲa, onde viveu 15 anos. Ele se tornou o primeiro Imã, falecendo em 1975.

Com a volta de Aly Amborko Karambe, inicia-se o segundo momento de islamização de Songo. Apoiado por seu grupo de idade, ele trava uma luta importante contra “o atraso representado pela tradição, a oralidade, a sociedade de máscaras”, afirma Laya Karambe. Os jovens que então desencadearam um movimento radical

são hoje os homens mais velhos de Songo. Trata-se do grupo de Karambe e Seiba;[141] posteriormente, tiveram apoio do grupo mais velho de Ambagana Yanoge (em 1995 era o patriarca dos Yanoge). Diz-se que Aly não trabalhava, eram os jovens de seu grupo de idade que realizavam, até sua morte, todos os trabalhos para ele.

Encabeçando a defesa da sociedade de máscaras estavam Anlɛbɛ Gindo, que era seu responsável (*mulɛn*), e Dɔmbɔ Gindo, seu braço direito (*sibala*), aquele que aplicava suas deliberações. A classe de idade de Patton[142] (Ambagana Yanoge, Yaya Karambe e Nandigiun Gindo) foi a última fazer a iniciação à sociedade de máscaras. Um grupo de Seiba e Karambe, que vinha imediatamente após, liderou a destruição dos materiais e objetos sagrados e da casa das mulheres menstruadas (*yɔ puna debu*) de Songo, ou seja, um ataque frontal contra as práticas ancestrais da sociedade dogon. Naquele período, o povoado atravessava uma forte crise de água, e Aly, seguindo orientação de Ndɔgɔ, passou a depositar água com a escritura do *Alcorão* no poço que secava, isto teria facilitado algumas conversões. Aly Assambabai, sem que os velhos soubessem, pegou o material das máscaras e queimou, destruindo ainda seus objetos e materiais sagrados. O que sobrou foi escondido por Anlɛbɛ. Segundo Mohamad, quando o *pegu*[143] de Songo foi queimado "ele deu um grito e este se instalou na montanha, por isso aquela montanha não é boa".

O povoado é cercado por quatro montanhas rochosas, duas consideradas boas e duas perigosas. Seus habitantes acreditam que forças ancestrais se refugiaram em suas muralhas rochosas. São depositárias de valores renegados e nelas se movimenta, inquieta, uma ancestralidade segregada, tão presente quanto temida. Suas pedras não podem ser utilizadas para a construção das casas, onde sua sombra toca o solo ninguém ousa erguer sua casa.

Aly Amborko comandaria uma ação de força que mudaria radicalmente a vida em Songo. Inicialmente, reuniu algumas pessoas e partiu por três meses. No terceiro ano depois de sua volta, incentivou a queima e destruição de lugares e objetos sagrados e de proteção familiares e pessoais. No ano seguinte, o grupo de Seiba quebrou as casas das mulheres, e finalmente, proibiu a fabricação de cerveja de milhete. É possível que esses eventos tenham ocorrido entre 1930 e 1935, segundo estima Karambe. Até sua morte em Bankas, Aly Amborko vinha a Songo a cada dois anos acompanhado por um grande número de cavaleiros, ficando em seu povoado natal uma semana.

---

[141] Seiba nasceu por volta de 1908 e é pai de quatro filhos que sofreram de problemas psíquicos.

[142] Patton viveu aproximadamente entre 1931 e 1976.

[143] Diz Mohamad Seiba que as pessoas de vários povoados (Songo, Kori-Kori, Tile, Tugume, Sogolo, Golo,) vinham 'confiar-se' a ele. Expressão utilizada pelos Dogon para conotar a co-participação entre a pessoa que se confia e o *pegu*, importante para a localidade.

A atividade ritual que, até algumas décadas, organizava processos fundamentais de formação das pessoas e constituía a estratégia de reconhecimento do outro e de si deixou um lugar que não pode ser completamente preenchido pelos ritos islâmicos. Os processos de mudanças sociais são imprescindíveis e podem conter em si uma forte afirmação identitária, mas quando se produz um bloqueio ritual, um déficit simbólico, um enfraquecimento das mediações (presentes na cosmologia, na dialética identidade e alteridade) sinais de violência aparecem. "Se a relação com o mundo se cristaliza ou se virtualiza, ela livra a identidade da prova da alteridade. Ela cria as condições da solidão e ameaça, gera um ego tão fictício quanto à imagem que ele faz dos outros" (Augé, 1998: 32).

Esses eventos são evocados pelos Seiba e por outros habitantes de Songo como sendo vinculados ao destino e à presença de vários doentes *keege* entre os Seiba. Mohamad conta sobre as outras pessoas de sua família as quais viveram e vivem ainda com problemas semelhantes aos que o haviam levado a se tratar em Sibo:

> *Eu nasci em Songo, como meu pai. Meu avô nasceu em Koporo pɛn. O pai de minha mãe fugiu daqui para o seno* (planície); *depois de alguns anos eles voltaram. Minha mãe é de Duru. Tenho quatro irmãos de mesmo pai e mãe. Eu sou o mais velho. Antes de mim, sete filhos de minha mãe morreram. Eu fui sacrificado* (jɛmɛ-gunɔ), *eles puseram a pulseira de ferra e marcaram minha orelha. Aos 12 anos fizeram a circuncisão. Depois de mim veio uma menina: Fanta; depois, Abdramane* (que está em Bamako) *e Soulemaine* (também em Bamako). *Meu pai teve outros cinco filhos com a co-esposa de minha mãe: Dauda, Almami, Saidu, Seku e Kamissa. Os três que ficaram doentes fomos eu, Abdramane e Almami.* (Mohamad Seiba, entrevista)

Abdramane Seiba

> *Abdramane estava em Abidjã, a doença veio enquanto cortava lenha. Um dia, quando ele cortou uma árvore, saiu sangue. Ele gritou e começou a falar sozinho e a insultar as pessoas. Foi despedido. Ao voltar da Côte d'Ivoire, desceu em Sikasso e entrou numa casa e lá ele apanhou. Mandaram uma mensagem para Yussuf*[144] *que foi buscá-lo. De volta a Songo, ele insultava pai e mãe e não dormia. Uma vez, eu bati nele e então ele fugiu a pé para Bamako. Ele vive com Yussuf até hoje, não trabalha, mas não aborrece ninguém. Às vezes, ele fala normalmente, às vezes, não. Ele tinha feito escola corânica.* (Mohamad Seiba, entrevista)

Tivemos a oportunidade de visitar Abdramane uma única vez em Bamako. Estava sentado numa esteira onde costumava passar o dia. Bem vestido, respondeu à nossa saudação e depois voltou a assumir a postura usada pelos muçulmanos para a prece.

[144] Trata-se de seu irmão que vive em Bamako.

O terceiro irmão que adoeceu após o episódio narrado por Mohamad foi Almami: "ele fica dentro de casa aqui em Songo. Seu estado é parecido com o de Abdramane: nós colocamos seu alimento, ele come, dorme e faz suas preces, mas não pode trabalhar. Ele fala só. Sua doença começou aqui mesmo em Songo, mas a dele é mais calma que a de Abdramane" (Mohamad Seiba, entrevista).

A história de Kamissa e Almami possibilita uma reflexão sobre os processos daqueles que, por diferentes motivos, encontram dificuldade em deixar circunscrita, em um momento de vida, a experiência do sofrimento que se alarga. Neste alargar-se da dor, a pessoa pode passar a ser vista através dos sinais que a distinguem, sendo freqüentemente percebida como um outro absoluto. Para protegê-la ou para impedir os incômodos provocados pelas fugas eventuais, ela poderá ser amarrada, acorrentada ou aprisionada em uma casa. A máscara do isolamento sobrepõe-se, assim, ao sofrimento inicial, aos medos que a haviam invadido, resultando nos sinais de um comportamento lido como doentio. Encontramos situações semelhantes em inúmeros povoados. Seria um processo irreversível ou haveria brechas para que se restabelecessem ou se criassem novas redes de suporte social?

As experiências vividas por Almami e Kamissa são particularmente elucidativas, revelando possibilidades de reconstituir laços, de refazer a vida pessoal e, ainda, de reverter o isolamento desencadeado a partir de eventos vinculados ao adoecer e o abandono. Quando os conhecemos, nenhum deles estava em tratamento, ainda que seus familiares e amigos os considerassem doentes.

Almami Seiba

Como dissemos anteriormente, conhecemos Almami por meio de seu irmão (de mesmo pai) Mohamad Seiba que, depois de contar sua história, levou-nos até ele. Era um homem de aproximadamente 38 anos (doze anos do início de sua doença) que não saía de seu quarto havia sete anos.

Encontramos uma pessoa imersa na solidão, mas que se mostrou ávida por restabelecer relações. Em nossa primeira visita, o ambiente escuro e o cheiro de urina e suor nos faziam reviver as sensações e cheiros que se experimentam ao entrar num manicômio. Durante nosso rápido encontro, um rato passeava pela cama de fibra de Almami; o animal andava tranqüilamente de um lado para outro, como em uma visita habitual. Almami, sem se incomodar com sua proximidade, disse quase sussurrando que tinha pesadelos: "existem uns seres maléficos que falam comigo e me estrangulam. Isto me impede de dormir, eu fico com muito medo quando acordo depois desses pesadelos. A doença começou com uma febre. Quando eu durmo, eles me ameaçam; ao acordar, não vejo ninguém" (Almami Seiba, entrevista).

Almami nos contou, depois de alguns meses, que antes de ter os primeiros pesadelos encontrou uma pequena serpente em sua casa e a matou. Teve medo do que havia ocorrido: "tendo medo eu pensei muito e então isto provocou a doença (...). Eu tinha dores no corpo e no coração também, eu chorei". Diz a mãe que Almami a procurou durante a noite, falando que "alguém havia estragado seu conhecimento, alguém o havia estragado". Ele vivia numa outra casa ao lado da mesquita e, naquela noite, pegou suas coisas e se transferiu para a casa do tio (que se encontrava em Abidjã), que fica no pátio da família, ao lado da casa da mãe de Mohamad.

Os primeiros sinais da doença se manifestaram logo após seu regresso de Jankabu, onde havia aprofundado seus estudos numa escola corânica, vivendo na casa de um tio.

"Voltou no início do período das chuvas. Quando estávamos no campo, ele começou a brigar com todo mundo: antes ele não brigava com ninguém. Naqueles dias, qualquer coisa o irritava", explicou Mohamad, em uma entrevista.

> *Um dia brigou com nosso pai, saiu para o campo e lá matou todos os pés de milhete. Antes ele não era assim. Almami repetia palavras que nenhum muçulmano diz. Percebi que seu espírito* (hakile) *tinha sido queimado* (hakile wulila). *Depois, mesmo não insultando ninguém, permanecia dentro de casa, não queria trabalhar. Brigou com Dauda, seu irmão, porque ele queria obrigá-lo a trabalhar. Até hoje, ele permanece o tempo todo dentro de casa, mas respeita as horas das preces.*

Na família, foi o pai de Almami o primeiro a se converter ao Islã. O velho Amadou diz que numa noite ele chegou diante de sua porta e jogou suas coisas e saiu correndo. Fez isso três vezes. Afirma que a mulher de Almami ainda não vivia com ele quando começaram seus problemas, ela vinha apenas durante a noite. Almami disse que nunca procurou um adivinho, mas que seu pai havia feito sacrifícios em seu nome, além de trazer medicamentos para beber e fazer fumigação. Naquele período, foi tratado sem resultados pelo pai e por seu marabu (de Songo). Depois, recebeu tratamento em Songo, em Bodio,[145] além de ter sido levado para Soma (seis meses) e, finalmente, para Tanga (dois anos). Sobre o tempo que passou em Tanga, Almami conta que trabalhava muito e ganhava pouca alimentação, e que davam a ele a tarefa de bater nos outros doentes; se recusasse, ele apanharia. Diz sua mãe que Almami conversava antes de ir para Bodio; depois, quando foram buscá-lo no final do tratamento (o terapeuta havia dito que estava curado) não falava mais. Dois anos depois, pensando que iria acompanhar o tio para Jankabu, Almami foi levado contra sua vontade para Tanga,

[145] "O tratamento em Bodio durou cerca de três meses, lá ele me bateu no primeiro dia, depois fiquei amarrado durante oito dias" (Almami Seiba, entrevista).

onde recebeu um tratamento feito da mistura de dois tipos de uma planta chamada *wenje-wenje*[146] e de fruto de tamarindo.

> *Lá o terapeuta batia nas pessoas até elas perderem a consciência. Ele bateu no Almami uma vez e ele fugiu e voltou para casa. Quando voltou para casa, ele nos acusou de querer matá-lo e não tratá-lo. Por isso não concordava com ninguém da família. Apenas comigo ele é correto.* (Mohamad Seiba, entrevista)

Para a mãe de Almami, sua doença é ação de *ogulu bɛlɛn* ou é bruxaria. Segundo Almami, seus problemas começaram depois que encontrou um fio sobre seu leito. Disse que sabia que foi uma pessoa que pôs o fio lá. Naquele momento seu coração bateu forte, e desde então sentia medo e via coisas e não conseguia mais dormir. A figura da serpente reaparece em seu relato como evento significativo: "Eu vi uma serpente. Não estava mais contente com a casa, mas antes que eu a deixasse a doença me pegou".

Noutro dia, afirmou que sua doença foi enviada pelo ex-noivo de sua mulher. A mulher, com quem Almami teve uma filha, tinha sido dada ainda pequena como esposa a um jovem Degoga; foi retirada dele em favor de Almami porque era a vontade dos dois e por haver uma forte ligação entre suas famílias.

A mãe afirma que Almami teve uma infância sem problemas. A doença começou durante a gravidez de sua esposa. Segundo a mãe, depois que ele ficou doente, sua mulher voltou para o povoado paterno em Sibo. Na versão de Mohamad, foi o velho Amadou quem teria dito para ela partir. A filha de Almami tinha, em 1994, dez anos e vinha visitar os avós com regularidade.

Almami mostrou-se receptivo ao contato e assim passamos a visitá-lo. Já no terceiro encontro, seu pai pediu que o levássemos conosco quando estivéssemos em Songo. Assim fizemos. Ele passou a percorrer conosco as ruas estreitas de Songo, acompanhando-nos nas entrevistas com os velhos, adivinhos e outros doentes. Pediu um caderno, disse que gostava de escrever. Durante algum tempo escreveu algumas suratas,[147] depois começou a dizer que queria contar sua história, mas desistiu rapidamente. Propusemos a ele ir ao CRMT para uma consulta. Sair de Songo fez suas feições mudarem.

Procuramos discutir com ele como poderia reconstituir um quotidiano que ampliasse suas atividades e relações. Disse que gostaria de voltar a tecer. Ao procurar organizar o espaço e os materiais de tecelagem, um amigo se aproximou. O pai de Almami cedeu seus materiais que já não estavam em uso. Dessa forma, Almami começou a sair de seu quarto mesmo na nossa ausência. Seu amigo o ajudou a preparar os fios e a recordar os movimentos básicos; ele percebia que

---

[146] Não conseguimos identificar.

[147] O *Alcorão* é composto por 114 suratas ou capítulos.

Almami se confundia, e, com paciência, desembaraçava, os fios e mostrava-lhe, vez por outra, como era o trabalho. No início, ficávamos lá com eles e Mohamad trazia o chá e algumas nozes de cola.

Em alguns momentos, Almami quis voltar para seu quarto, e diversas vezes o fez. Depois aceitava sair e tornava a reconstruir suas relações. Dizia ser difícil perceber que as pessoas o olhavam como um animal estranho. Ele não conhecia e não era conhecido por grande parte das crianças, e os velhos paravam diante dele admirados, demonstrando uma curiosidade que, freqüentemente, era recebida com sofrimento. Com o tempo, ele foi ficando mais seguro e deixando de falar sozinho e de rezar o tempo todo. Num primeiro momento, dizia que continuava a ver e a ouvir coisas, mas que já não sentia medo; depois, passou a dizer que não via mais nada.

Voltou a trabalhar nas atividades agrícolas, mas só com Mohamad, em quem confiava. Não se entendia com o outro irmão, Dauda, e a relação com o pai era tensa. Meses mais tarde, Mohamad cedeu-lhe uma casa próxima à sua. Foi importante reformar a nova morada, transferir seus objetos e roupas, ter seu amigo ao lado para o chá durante as longas horas de calor. Muitas noites eram também compartilhadas com o amigo e companheiro de infância. Participou de um grupo de jovens que se reuniu para aprender *bogolã* (pintura em tecido com argila e sementes, muito apreciada por turistas) e voltou a tecer e a cultivar.

Por volta de setembro de 1995, Almami começou a dizer que queria uma esposa; depois, que queria de volta a sua esposa (que já havia casado com outro com quem tinha dois filhos). Esta seria uma passagem decisiva. Mohamad entendia que seria preciso ajudar o irmão a encontrar outra mulher, mas hesitava. Em meio a diversas incertezas e receios, Mohamad veio nos dizer que havia uma jovem que estava retornando a Songo. Ela havia crescido em Wedegele, os pais haviam entregado a menina a uma mulher da família para que ajudasse na cozinha. Com a morte da velha, as mulheres da família não queriam que a menina continuasse lá, pois ela tinha um problema físico no braço direito e, por isso, comia com a mão esquerda, fato que provoca repugnância em muitos Dogon. A família da jovem concordou em dá-la a Almami, que a aceitou. A união de duas pessoas marcadas pela diferença: ela, canhota, e ele, alguém que se manteve isolado durante anos, permitiu reconduzir os dois a espaços e relações mais amplos e enriquecedores.

Quando deixamos o Mali em 1996, ela tinha começado a encontrá-lo à noite. Soubemos que tiveram uma menina em maio de 1998, mas ainda não havia feito o casamento, ou seja, ela ainda não havia se transferido para a casa do marido. Almami continuou seu processo de reinserção, elaborando as marcas do que viveu.

Tecelão

Kamissa Seiba

Kamissa Seiba estava, na ocasião em que nos conhecemos, com cerca de 35 anos, era casada e tinha três filhos. Seu marido estava em Bamako quando a encontramos em Songo, para onde foi levada em meados de 1994.

Kamissa foi para Bamako acompanhando o marido que trabalha como cozinheiro na casa de europeus. Depois de algum tempo, ele se casou novamente com uma mulher bambara, e Kamissa foi transferida de sua casa, que ficava no centro da cidade, para outra, na periferia. O marido passou a viver grande parte do tempo com a segunda esposa na casa onde vivera anteriormente com Kamissa. Ela teve dois abortos seguidos, o que teria dificultado ainda mais sua vida, e as marcas de seu sofrimento foram imprimindo novas dificuldades em suas relações. Mohamad diz que depois que ela ficou só, chorava muito; para ele, foi naquela época que os problemas da irmã começaram a se manifestar. Os dois abortos aconteceram antes de ter seu terceiro filho, um bebê que trazia no colo quando a encontramos pela primeira vez em Songo.

Kamissa procurou tratamento no Hospital Geral Gabriel Touré, que freqüentava desde o início de sua gravidez. Depois, conseguiu medicamentos dogon (*dɔgɔ no*), mas parou o tratamento e a doença voltou. Como ela escapava sempre para a mata, decidiram levá-la para a casa dos pais do marido em Songo. Naquele momento, ela não podia sentar-se para conversar, estava inquieta, enfatizou a sogra de Kamissa. Ela não conseguiu mais trabalhar e dizia que tinha sempre a impressão de que não havia se alimentado, mesmo quando acabava de comer.

O marabu de Sibo que tratava Kamissa em 1994 disse que ela tinha adquirido a doença com satãs da mata (*ogulu sitandu*). Falando sobre sua situação, ela nos explicou:

> *Quando a doença se alça, mesmo durante a noite, tenho vontade de correr. Meu kinde-kindu recebe choques intermitentes, eu tremo. Estava no terceiro mês de minha gravidez. O aborto e a doença começaram no mesmo momento. Mesmo presentemente, quando eu deito, eu tenho medo. Durante o sonho, alguém vem me encontrar. Eu vejo pessoas, alguns querem me apunhalar, outros, me enforcar, mas se não é noite eu não vejo nada.* (Kamissa Seiba, entrevista)

Sua sogra, explica que Kamissa gritava durante a noite: "Ela diz que alguém quer a apunhalar ou atirar [com fuzil] nela". Kamissa acrescenta: "Ainda agora eu tenho medo. Não é que eu veja coisas de fato, mas eu escuto suas palavras. É como se eles estivessem em mim".

Ela permaneceu na casa do sogro até que bateu numa velha com o bastão do pilão. Foi levada para a casa de seu pai. Esse ato grave tornaria tudo mais difícil para ela, que perdia um laço fundamental com a família do marido.

Em meados de maio de 1995, percebemos em uma de nossas visitas que ela estava muito silenciosa, arredia ao contato e com o olhar distante. Fiava ao lado da mãe. Sua volta para a casa paterna a deixava numa situação de grande dependência, e ela reclamava sempre a ausência do marido, e manifestava o desejo de voltar para Bamako. Durante dois anos, ele jamais veio a Songo, ainda que tenha mandado dinheiro para seu tratamento cerca de um ano depois (após uma solicitação do pai da moça).

A relação com o marido parecia uma peça fundamental do drama no qual Kamissa estava imersa. Ela era a primeira esposa, e seu casamento é um símbolo forte da união das duas famílias. A migração para Bamako, há mais de dez anos, trouxe novos conflitos para as relações matrimoniais: o casamento de seu marido com uma mulher bambara e a distância do *ethos* dogon, dos familiares e das companheiras.

O momento da chegada da segunda mulher é referido, por homens e mulheres, como delicado e conflituoso. Este fato, somado à idéia corrente de que a segunda esposa é que é a mulher amada, fez com que a sociedade criasse mecanismos, muitas vezes sutis, de compensação. O homem deve distribuir suas atenções, além do que a primeira esposa deve manter a posição hierárquica, tendo um poder diferenciado na vida doméstica (devendo ser chamada de *obi*, mesmo tratamento que se dá às irmãs da mãe). Por isso, do ponto de vista da vida dogon, seria uma grave falta Kamissa ser transferida de sua casa para que o marido recebesse a segunda mulher. A rejeição não foi declarada pelo marido que não propôs o divórcio.

Uma situação semelhante viveu uma outra mulher que conhecemos, Fanta Karambe. Seu marido uniu-se a uma mulher fula e deixou de procurá-la,

mas nunca assumiu o divórcio que poderia liberar sua primeira esposa. Isto poderia significar um problema grave na família, uma vez que eram primos. Fanta viveu anos em silêncio; em 1995, permanecia em sua reclusão na casa da família paterna, recusando-se a falar, ou seja, a se relacionar.

Kamissa foi levada para a casa do pai, com quem discutia sempre. Um dia, entrou no celeiro e pegou arroz. Esse incidente fez com que seus familiares chamassem um ferreiro para acorrentá-la. Foi nesse período que Mohamad pediu que interviéssemos no sentido de ajudar Kamissa. Ele havia sido contra o aprisionamento da irmã. Almami estava melhor, ajudava o irmão a refazer o teto de sua casa e dizia estar preocupado com a situação da irmã. Era início de junho de 1995. Até aquele momento havíamos acompanhado sua história à distância, pois a família não permitia nosso contato com Kamissa como havia feito no caso de Almami. Ela ficou presa cerca de dois meses, período em que passávamos regularmente para vê-la, levar leite em pó e açúcar que sempre pedia (antes de ser acorrentada). Foi a maneira que encontramos para estarmos presentes, esperando que a família abrisse alguma brecha.

Conversando com seus pais, compreendemos que as decisões estavam com o irmão mais velho, filho de mesmo pai e mãe, Dauda Seiba. Mohamad era irmão só por parte de pai; assim, embora mais velho que Dauda, não caberia a ele interceder por Kamissa. Conversamos com Dauda, que se mostrava desinteressado e distante, mas acabou concordando em buscar ajuda para a irmã. Entretanto, queria liberá-la na presença do marabu de Sibo e pedia medicamentos para tranqüilizá-la; tinha receio de sua agressividade.

Procuramos Issa Karambe, o marabu da família, em uma viagem que realizamos com Dauda. Ele concordou em soltar Kamissa e deu algo para que fosse colocado na porta da casa, pois isso faria com que ela não saísse. Depois, procuramos o Dr. Pakuy Pierre Mounkoro do CRMT em Bandiagara, que nos deu uma receita de diazepan (10mg/dia) e cloropromazina (25mg/dia). Acreditávamos que tais medicamentos tinham um papel mais relevante para a família, pois diziam ter medo da revolta de Kamissa por a terem mantido tanto tempo nos ferros (expressão que utilizam). Deveríamos levá-la para uma consulta assim que fosse libertada. Infelizmente, tivemos de fazer uma viagem urgente a Bamako e Kamissa teve uma reação muito forte a tais medicamentos: dormia o tempo todo. Quando regressamos, cerca de uma semana depois, procuramos o médico que diminuiu a medicação. O fato corroeu a confiança da moça naqueles medicamentos *tubabus*, que provocavam sensação de fraqueza, e em nós. Solta, ela passou a se alimentar melhor, e depois de alguns dias a levamos conosco para Bandiagara. Parecia feliz ao sair de Songo, conversava mais desenvolta, deixando a atitude arredia. Fez sua consulta e depois voltamos.

Kamissa, diferentemente de Almami, era reinvindicativa com sua família, queixava-se do pai dizendo que ele não lhes dava cereal suficiente e pedia insistentemente para voltar para a casa do marido. Contou-nos que, antes de ir para Bamako, seu marido havia construído uma casa para ela em Songo. Mudaram para Bamako e nunca viveram nela. Assim, reivindicava a casa a seu sogro. As pessoas diziam que suas palavras eram corretas, mas que não eram coisas para se dizer.

Kamissa decidiu abandonar o tratamento do CRMT, pois entendia que aqueles medicamentos a deixavam sem força e com muito sono; foi apoiada pelo silêncio do pai e do irmão, Dauda. A família decidira guardar a filha em casa e, pelo menos momentaneamente, não buscar outro tipo de tratamento.

Cerca de um mês depois, Dauda nos procurou dizendo que eles tinham decidido levar a irmã para um terapeuta que vivia na fronteira com Burkina Faso, pois haviam escutado que um parente de Tile tinha ficado bom com ele. A propaganda que se fazia pelo rádio (transmissão de Mopti) tornara-se o assunto do povoado naqueles dias. Seria preciso, para a viagem, 50 mil francos CFA (cerca de 70 dólares). Soma altíssima, sobretudo num ano que não tinha tido colheita devido à ausência das chuvas. Pediram para o marido de Kamissa uma parte e, depois de algumas semanas, partiram, dizendo a ela que partiam para Bamako.

Voltaram na semana seguinte. Ao chegar em Mopti, descobrindo o engano, Kamissa mordeu o irmão, passou a falar sozinha e a criar situações para envergonhá-lo durante a viagem de ônibus. Contou-nos Dauda que dezenas de pessoas, vindas de toda parte, estavam lá quando chegaram. O terapeuta chamava todas as pessoas pela manhã e fazia cada uma passar entre duas plantas, e neste momento dizia o que tinham e se era o caso de fazer o tratamento. Quando Kamissa passou, afirmou que ela poderia voltar para casa e que tudo ficaria bem. Assim, eles regressaram a Songo, mas a situação da jovem era sempre a mesma. Ela reclamava que o irmão a tinha 'exposto diante de todos'. O irmão voltou nervoso e desiludido; manifestava sua mágoa da irmã que, segundo ele, não aceitava sua ajuda.

Dias depois, Kamissa entrou nos aposentos de seu pai e jogou suas coisas para fora, insultando parentes e vizinhos. A reação não demorou: foi presa e dessa vez no centro de uma casa, ligada pelos pés ao pilar central, tendo as mãos atadas com braceletes de ferro. Nós a visitávamos naquela situação penosa. Passados cerca de dez dias, soltaram-na do pilar, ficando com mãos e pés atados por bracelete e tornozeleira de ferro. Depois, seu pai decidiu soltar suas mãos. Ela passou a andar pelo povoado arrastando-se, e ia até a casa do ferreiro para que ele tirasse os ferros que prendiam seus pés. Foi um período de grande angústia para todos. Seu irmão Dauda, como a maioria da população de homens e mulheres adultos, tinha ido para a colheita de arroz na esperança de garantir algum cereal

para a alimentação, já que a colheita, no planalto todo, tinha sido completamente perdida. A ajuda do Estado foi lenta e inexpressiva. Apenas os velhos e crianças permaneceram no povoado, e a situação de Kamissa ficou mais difícil.

Ainda naqueles meses, alguns casos de cólera foram comprovados e uma série de medidas restritivas foi adotada para evitar a circulação das pessoas.

Já em fins de janeiro de 1996, depois da volta do irmão de Kamissa, o velho Amadou Seiba veio até nossa casa pedir ajuda para a filha. Era uma situação muito delicada. Tentávamos compreender as diferentes faces do problema e, sobretudo, perceber o que ele achava que seria possível fazer e a quem recorrer. Nesse mesmo período, Almami, irmão de Kamissa, decidiu mudar de casa; estava reconstruindo seu espaço e isso implicava sair da casa de seus pais.

Parecia-nos que se Kamissa continuasse em sua casa, não demoraria a ser acorrentada. Queria ir ao encontro do marido em Bamako, mas este não a queria de volta. Uma separação de fato já havia ocorrido, mas ela não aceitava a situação, estava com raiva de todos.

Entre os terapeutas dogon que conhecíamos, sugerimos Amadou Nantume. Ele é de Kunjala, localidade próxima a Songo, e havia assumido, como os Seiba, o Islã como religião. Assim, Kamissa foi levada para Kunjala e nós pudemos seguir seu tratamento. Ficou lá cerca de vinte dias. Antes de se iniciar o tratamento foi necessário, para os ritos propiciatórios: um carneiro, dois *sawal* (equivalente a 2 kg, aproximadamente) de milhete, uma roupa usada, 4.500 francos CFA, além de cinco *sawal* de milhete para sua alimentação.

Estávamos em início de março de 1996. Chegamos um dia depois de Kamissa e o irmão. Naquele dia, passou a tarde conosco. Ao ser chamada para o tratamento, deixou-se levar visivelmente contrariada. Falando sempre em bamanã, ela dizia que vivia em tratamento, mas aquilo "não alimentava ninguém".

Os gestos de Nantume eram decididos, sua mão caía pesadamente sobre a cabeça de Kamissa, que não escondia seu aborrecimento, mas submeteu-se em silêncio. Depois, questionou seu irmão por tê-la trazido ali enganada, pois ele havia dito que iria visitar parentes de seu marido. Disse que ao chegar tinha sido amarrada e que havia apanhado e, voltando-se para Nantume, perguntou se eram maneiras de tratar seus visitantes. Tinha as mãos inchadas pela pressão do tecido com o qual tinha sido amarrada. No dia seguinte, recebeu suas roupas. Dauda, o irmão que a acompanhava, sofria naquela situação, sendo alvo constante da raiva da irmã. Nantume acredita que a doença de Kamissa tenha sido enviada: "não é doença de Amma [Amba], foi trabalhada com as mãos", explica.

Kamissa voltou para Songo, ainda que seu pai tivesse manifestado o desejo de dá-la definitivamente ao terapeuta em caso de cura. Voltou muito mais tranqüila, mas o terapeuta havia dito que não estava completamente curada.

Nossa partida aproximava-se e, naquele momento, estávamos trabalhando em Kundu-Kikinu (cerca de 70 km); íamos visitá-los, mas não vivíamos mais ali. Kamissa pediu para ir viver na casa que seu marido havia construído, e, desta vez, seu sogro cedeu. Ela se transferiu para lá, e quando partimos, fazia bolinhos de milhete para vender, estava melhor, mas ainda muito frágil. Soubemos, por meio de uma carta de Laya Karambe, que foi novamente acorrentada.

Os casos descritos parecem particularmente sugestivos de determinados conflitos que indicam a presença de situações que se configuram como nós de tensão diante dos quais não apenas as pessoas, individualmente, mas a coletividade parece não saber por onde seguir. Maldição e bruxaria revelam uma interpretação que vincula sofrimento e conflito, pessoa e sociedade. A vulnerabilidade das situações de passagem importantes da vida dogon (como nascimento, iniciação, casamento, maternidade e morte) parece alimentada por um processo (pouco flexível) de inserção do Islã específico de Songo.

Aprisionamento de Kamissa Seiba em sua casa em Songo

As interpretações da dor aparecem por meio de duas formulações divergentes, mas igualmente presentes. A doença como manifestação da vontade de Amba, que é uma teoria de acobertamento e de pacificação, e a hipótese que liga a doença à ação nefasta de agentes sociais fazem surgir uma noção com base num conflito que deve ser superado, mas cujo caminho a sociedade atual não conhece. É possível que os processos específicos de transformação ligados, principalmente, à migração e à islamização situem os Dogon de Songo em um momento pungente de mudança de valores e, portanto, do quotidiano e das regras da convivência. O que tem sido posto em causa são, sobretudo, as alianças matrimoniais e o papel dos homens jovens na estrutura de poder e de decisão dos destinos pessoais – fatores que modificam os sentidos do bem-estar e da saúde. A noção de saúde confunde-se com o processo permanente de formação e socialização da pessoa, que se realiza na intersecção com seus ancestrais com sua comunidade e por meio de percursos e elaborações particulares (Sow, 1977). A saúde deriva do equilíbrio entre imagem de si e papel social efetivamente assumido (Coppo, 1993b).

As interpretações atribuídas ao adoecer se revelam em sua historicidade; o momento do primeiro evento é preciso assim como a individualidade da pessoa em sofrimento. Se por um lado, a constituição da pessoa é trabalhada pela sociedade, por outro, ela pode a qualquer momento (mesmo sem intenção) converter-se em expressão de contradições, antagonismos e transformações.

São as transgressões e a quebra dos códigos de conduta que fornecem sinais importantes de desordem que se manifesta pelo desrespeito aos códigos de conduta interpessoais (gritar com mais velho ou interromper sua palavra, vestir-se inadequadamente ou ficar nu em lugar público, roubar, agredir sem razão, amedrontar as crianças, fugir para a mata), pela violação de um pacto ancestral (penetrar em lugar sagrado, transgressões alimentares) e pela violação dos preceitos que regem a conduta dos homens com a natureza visível (cortar árvore em lugar sagrado, falta no cumprimento dos ritos de purificação da mata) e com os seres não visíveis que representam um pacto de paz no compartilhar do espaço terrestre (penetrar em locais onde vivem os *yɛbɛn, jinnu* sem pronunciar as palavras de proteção).

É preciso ressaltar, entretanto, que estes sinais deverão ser confrontados, por um lado, com a capacidade ou incapacidade da pessoa em manter suas atividades cotidianas e, por outro, com explicações possíveis, coerentes com a visão de mundo dogon. Assim, o fato isolado de uma pessoa ver coisas ou seres que os outros não vêem ou não ouvem significa que ela está em contato com os seres existentes, mas não visíveis à maioria dos homens, e deste contato poderá tirar uma experiência negativa ou positiva. Se a pessoa tem medo (*nɛ*) repentino, poderá se perder (seu *kinde kindu* escapa) ou poderá se tornar impura, deixando

o caminho aberto para que a doença entre. Então, ela poderá estar diante de um diagnóstico de *wede-wede* (loucura).

Outro destino é, entretanto, previsto caso a pessoa consiga fazer de sua experiência um fator positivo ao interpretar esse encontro ou episódio dentro de contornos sociais pertinentes. Assim, é preciso diferenciar *wede-wede* da manifestação do Binu (ancestral protetor), uma revelação ou princípio de atividades de adivinhação. Esta foi a situação de uma Maraetu, reputada por sua condição de adivinha. Após perder nove filhos, começou a se comunicar com os seres não visíveis, o que permitiu a ela reencontrar seu lugar na sociedade. No início, pensou ser *wede-wede*, fez diversos tratamentos, rituais de purificação, mas os próprios seres que a protegem disseram que seu caso não tinha cura, pois não era doença.

O respeito às regras de comportamento, codificadas segundo diferenças de sexo, idade, castas, famílias e de acordo com os graus de parentesco, define também os contornos das formas de solidariedade que se criam. Assim, nos momentos difíceis, a menina ou o menino buscam os conselhos da mãe, mas, com a entrada na vida adulta, o jovem procura ouvir a opinião dos amigos de mesma idade, e apenas em situação mais grave recorre ao pai, ou, aos velhos influentes, a um adivinho ou a um marabu (que poderão lhe fazer bendições e amuletos). Dos dois últimos, ele receberá, sobretudo, indicações sobre as medidas preventivas ou protetoras a serem tomadas; o conselho, já em si elemento do itinerário terapêutico, vem normalmente acompanhado de indicação de oferenda e sacrifício, "uma via de saída pelo poder do gesto que transforma o desejo, ainda sujeito à ambivalência que domina o mundo interior, em realidade unívoca, externa ao indivíduo" (Coppo, 1993b: 63). A doença é percebida como perturbação do equilíbrio que é preciso reconstituir agindo sobre diversos níveis. Compõem, assim, os recursos de restabelecimento da ordem: a purificação do corpo do doente e a reparação da falta como condição anterior e necessária para que um tratamento especializado possa ser efetivo.

Coppo sugere que a percepção dos problemas mentais pode ser apreendida em parte por meio de uma série de expressões utilizadas[148] que indicam um progressivo agravamento, indo do mal-estar à doença propriamente dita: "começa por um 'coração que chora', tornando-se incerto e então ele 'estraga-se', em seguida a cabeça levanta, pode revirar-se e finalmente estragar-se. A pessoa encontra-se, então, às portas da loucura" (1993b: 67). O destino pessoal a partir de então resulta de múltiplos fatores: papel social, lugar na família, condições e circunstâncias do nascimento, casamento, sexo, idade, lugar da família na localidade onde vivem e

[148] Ver quadros de terminologia sobre a loucura e expressões a ela vinculada ainda neste capítulo.

outros ainda mais imponderáveis. Dependendo das condições, a pessoa poderá reencontrar seu equilíbrio e sua integridade pessoal-social.

Nas próximas páginas, ganhamos distância dos contos e das histórias singulares de doentes e seus familiares para nos aproximarmos da palavra dos adivinhos e dos terapeutas dogon, percorrendo parte das noções que fundamentam seu entendimento sobre a loucura e seu tratamento.

Saberes Tecidos em Conjunto

Adivinhos e terapeutas

O adoecimento e o sofrimento são processos pessoais profundamente imbricados. Adoecer é um evento individual-social complexo que desencadeia um conjunto de ações e reações na sociedade.

Para o grupo francês Marc Augé, Claudine Herzlich, Françoise Héretier, Nicole Sindzinge e Jeanne Pierret (Augé & Herzlich, 1986), cada sociedade apresenta um leque de interpretações aplicáveis ao corpo individual e aos processos sociais. A doença tem uma capacidade de evocação da ordem social, provocando uma redefinição da pessoa. Definida como forma elementar do evento que requer uma explicação e se insere em um processo de causalidades, a dimensão social da doença (que não se reduz a uma dimensão causal) constrói-se a partir de uma lógica tríplice: 1) a 'lógica das diferenças', de tipo simbólico, que ordena os símbolos uns em relação aos outros em uma armadura intelectual que permite pensar o social; 2) a 'lógica das referências', que estabelece as relações entre ordem simbólica e social; 3) a 'lógica do evento' (crono-lógica), que submete as relações de sentido das duas anteriores à força de uma experiência concreta (força social da pessoa), contextualizada na história pessoal e social (Augé & Herzlich, 1986).

Arthur Kleinman (1978) analisa modelos explicativos (*explanatory models*) por meio dos quais se atribuem forma e sentido a uma experiência de doença, que pode ser vista como *disease* (a doença) e *illness* (como se vive o adoecer). Em inglês, a diferença de sentido entre *disease* e *illness* tem sido utilizada por diversos pesquisadores para estabelecer conceitos distintos. Em 1977, Eisenberg definiu *illness* como a experiência subjetiva do doente. Já Fabrega (1989, 1990) afirma que *illness* designa os comportamentos socioculturais ligados à doença. O termo *illness* opõe-se a *disease*, que pertence à concepção biomédica da doença. Jean Benoist (1996) ressalta um terceiro conceito presente na língua inglesa, *sickness*, capaz de conter em si as condições sociais e históricas de elaboração das representações do doente e do médico. Enfatiza, ainda, que a cultura não é apenas um meio para representar a doença, mas é essencial para

construí-la como realidade humana – ela constrói uma ponte simbólica entre significados culturais intersubjetivos e corpo humano.

Dessa forma, a doença só pode ser conhecida no exercício de uma atividade interpretativa, sublinhando-se que biologia, significados atribuídos e práticas sociais interagem na construção da doença como objeto social ou experiência vivida, vinculada a relações sociais e de poder (Cozzi & Nigris, 1996).

Na sociedade dogon, diversos agentes sociais, especialistas ou não, interagem a fim de recompor a ordem, atribuir e redefinir sentidos, restabelecer a saúde da pessoa e o bem-estar coletivo. A existência de uma pessoa transcorre como continuidade ancestral que só se realiza inteiramente nas malhas de sua sociedade ao longo de sua passagem pelo mundo visível, no qual é preciso constituir redes de solidariedade e de convívio.

Os especialistas no tratamento de *wede-wede* (loucura) são pessoas que transitam e que necessitam conduzir o doente e seus familiares pelo mundo vegetal, mineral, animal, pela ancestralidade, e pelas tramas do tecido social, ressemantizando o acontecimento/contingente, a origem imediata da manifestação da doença, além de acolher e reinserir na produção e na teia de relações a pessoa de quem se ocupam.

Quando esses objetivos falham, resta a quem sofre se acomodar ao fechamento no mundo doméstico reorganizado a partir da diferença, tendendo-se, nesses casos, à cristalização do papel do doente, o que leva a pessoa a mergulhar em um esquecimento social. Restam-lhe, então, diferentes modalidades e expressões de abandono temporário ou definitivo: a separação por período prolongado ou mesmo permanente da família.

Nesses casos, o doente poderá ser acolhido por um parente ou amigo, ou pelo próprio terapeuta. A emergência de uma crise individual evoca, também, a expressão de conflitos nas relações entre os mais próximos. Dessa forma, é muitas vezes ambivalente a busca de ajuda, sobretudo quando o período em que a pessoa exige cuidado é longo. Se essa ética da solidariedade se despedaça, com a perda dos elos e do sentimento de pertença familiar, sem a aceitação reparadora em uma segunda rede, a pessoa perde a si mesma.

A presença da medicina de origem européia é frágil em toda a região dogon. O sistema é insuficiente e precário, sendo somente acessível mediante pagamento em moeda. No campo específico da psiquiatria, um médico realiza consultas ambulatoriais no CRMT, atendendo a casos particulares dentro de uma proposta de colóquios clássicos e controle medicamentoso (basicamente, os neurolépticos: cloropromazina, prometazina; ansiolíticos: diazepan e antidepressivos: amitriptilina).

Essa estratégia terapêutica, já insuficiente em nossos meios, é absolutamente inoperante nessas regiões, seja pela abordagem redutora, seja pelo pequeno alcance das intervenções, que permanecem restritas aos que procuram os consultórios. Dentre esses, poucos conseguem dar continuidade ao tratamento proposto. Os especilistas dogon que encontramos reconhecem a força dos medicamentos da chamada biomedicina européia acreditam que esta não trata a loucura. Para eles, esses medicamentos podem acalmar uma pessoa agressiva, mas não a libertam da doença. Alguns terapeutas, como Allaye Sagara, solicitavam tranqüilizantes 'para não ter de amarrar seus doentes', mas ele é enfático em dizer que acalmar não é tratar.

Os saberes ancestrais que integram o universo terapêutico na sociedade dogon, inseridos no processo sócio-histórico que lhes originaram, formam uma tessitura complexa na qual diversos agentes concorrem, começando pelos conhecimentos familiares em geral e, em particular, pelo patriarca-chefe de linhagem.

Além desse, existem os adivinhos (*almaga*[149] ou *kundu-nɛ*), os marabus e, finalmente, os especialistas que compõem um conjunto de terapeutas (*jɔn-jɔŋu-nɛ*) cujo saber está fundamentado em valores ancestrais. Estes se diferenciam segundo a doença que tratam.

Diante de uma experiência de dor e crise, um primeiro nível de reações ocorre no seio da linhagem, de onde se iniciam sejam os mecanismos de solidariedade e de ajuda, sejam os de rejeição da doença e/ou abandono da pessoa. Pode-se dizer que em toda linhagem encontramos pessoas reconhecidas como capazes de fornecer interpretações sobre a situação e providenciar as medidas consideradas fundamentais, desde a coleta de plantas até a fabricação e administração de medicamentos. A doença é freqüentemente associada à transgressão de proibições. Para equacionar essa problemática, forma-se um movimento de ajuda terapêutica através de parentes diretos ou colaterais, sob responsabilidade do patriarca responsável pelo *abaga* familiar.

Não encontramos nas línguas dogon um termo que designe o conjunto desses aparatos ainda que sejam usados metaforicamente *gelu, ɔmɔlɔ* e *abaga*, segundo a região onde estivemos; *gelu* possui uma significação abrangente, sendo empregado, sobretudo, em região donno. Segundo Marcel Kervran (1993: 150), *gelu* significa: 1) ação de guardar, de manter; 2) entidade protetora pessoal; 3) suporte material da força dessa entidade (altar, amuletos, estatuetas). O termo *ɔmɔlɔ* é utilizado na região de Kundu em uma conotação semelhante. Ele deriva

---

[149] A etimologia da palavra proposta por Calame-Griaule (1965: 430) é que *almaga* derivaria de *álu mánga*, literalmente *petri l'indecision*, ou seja, terminar com a indecisão. Outra explicação nos foi dada: *alu* significaria aliança e *manga*, guardar nas mãos, dar forma, criar.

de *ɔmɔ*, que significa apodrecer, decompor; *ɔmɔlɔ* é empregado (principalmente em zona tɔro) para designar um conjunto de aparatos que, ao sofrerem quebras de seus interditos, podem provocar até mesmo a morte (Calame-Griaule, 1968: 211), bem como no sentido de mau-olhado, encosto, embruxamento.

Segundo Tinta (1994), os avós que compartilham as mesmas regras e proibições totêmicas intervêm no interior da linhagem, e os primos cruzados matrilineares podem atuar como terapeutas. Muitas vezes, entretanto, faz-se necessário buscar ajuda fora da família.

Em meio dogon, é possível distinguir, como especialistas da saúde, os adivinhos, os terapeutas, os vendedores de plantas medicinais e objetos destinados ao tratamento e rituais terapêuticos, assim como os encarregados de cultos específicos. Além deles, dependendo se a natureza do mal ou da doença a tratar for considerada diretamente ligada a transgressões, podem intervir sobretudo para ritos de purificação do corpo:[150] feiticeiro (*dugu-nɛ*),[151] um ferreiro, um artesão de couro ou um dos aliados rituais (aliança catártica ou de troça), chamados *mangu* ou *dama-ga*.

Outra personagem que participa do universo terapêutico é o Binu-kedu-nɛ. Por sua sensibilidade e participação simultânea no mundo dos homens e nas sociedades dos seres não visíveis, ele pode adquirir conhecimentos específicos: vidência, adivinhação e tratamento de doenças. O Binu não é único e suas qualidades terapêuticas variam de maneira importante.

Coppo, Pisani & Oumar (1989), em pesquisas realizadas sobre os itinerários terapêuticos percorridos pelos habitantes da região de Bandiagara, concluem que a automedicação é praticada pelos avós (isto é, familiares da geração dos avós) no caso de o doente ser criança ou jovem. Nesses casos, eles procuram as plantas, produzindo e administrando o medicamento. Pode-se questionar, entretanto, a aplicação da noção de automedicação que se opõe à medicação sugerida por quem detém o saber e a autoridade da cura, disjunção ausente no pensamento dogon. O conhecimento das plantas é sugerido mesmo nos contos, e um certo número de plantas utilizadas pelos especialistas é de uso recorrente e está à venda no mercado.

O que caracteriza a ação do terapeuta e marca a diferença sobre os cuidados de um leigo está no conjunto de sua intervenção: ritos propiciatórios, encantamentos, uso de medicamentos vegetais, minerais e animais, bem como a

---

[150] Caso de doenças de *ɔmɔlɔ* (mal enviado por alguém) após romper com proibições ou negligenciar os cuidados para com os ancestrais, *wagun*; o ferreiro e os parentes do doente pegam um pouco de sorgo e algodão que será depositado na mata (Ankonjɔ Kene).

[151] A diferenciação proposta por Evans-Pritchard (1978) entre bruxos e magos/feiticeiros, embora presente, não é sempre evidente: magia e bruxaria fundem-se com freqüência numa só pessoa (que é, muitas vezes caçador ou marabu).

autoridade e qualidade da própria presença como terapeuta, reconhecido como aquele que acolhe e que tem o poder de curar. A terapêutica não se separa da autoridade e da pessoa daquele que cura. Toda análise que cinde esse processo em unidades separadas (ritos, plantas, sacrifícios, adivinhação, mito, relações sociais) perde a possibilidade de compreensão. As estratégias redutoras do conhecimento científico têm se mostrado pouco eficazes nestes domínios do complexo e do incerto.

Os autores revelam, ainda, que a maioria das pessoas é tratada em família com o auxílio de remédios provenientes da farmacopéia popular e, às vezes, com auxílio de medicamentos convencionais (principalmente entre os habitantes de Bandiagara ou de grandes núcleos habitacionais). O recurso aos especialistas tradicionistas é, geralmente, posterior ao tratamento familiar, à consulta ao adivinho, sendo, portanto, mais raro, e ocorre em casos graves ou de doenças específicas, respeitando a suposta origem do mal.

De maneira geral, a decisão de buscar ajuda fora do mundo doméstico seria tomada pelos pais ou pelo conselho da família (paterna), obedecendo ao sistema hierárquico que é base da sociedade dogon. A decisão, no domínio do grupo doméstico, cabe ao pai ou, na ausência ou impossibilidade deste, ao filho mais velho de irmãos da mesma mãe, quando se trata de doença de irmãos mais novos. O tio materno pode intervir, buscando novas soluções ou questionando a decisão tomada. Os conflitos que ocorrem no interior da família paterna são percebidos como mais intensos e perigosos para a pessoa, de forma que cabe à família da mãe zelar pela integridade física e moral daquele que adoece ou se encontra em dificuldades.

O itinerário de busca de compreensão do mal e de sua reorientação não é linear. O que procuramos descrever são, antes de tudo, elementos de um processo dinâmico que envolve a dor e, em certa medida, o imponderável dos caminhos humanos. É nesse contexto que a busca de sentido integra o processo terapêutico e o diagnóstico integra a terapia, pois ocorrem em um universo de referência compartilhado pelo doente, a família, os adivinhos e os terapeutas. A ordem e a diferenciação de busca de escolhas entre terapeutas (familiares e não-familiares) e adivinhos não devem ser compreendidas de forma estática, definitiva, mas como um conjunto de possibilidades que pode ser utilizado de múltiplas maneiras e em seqüências diversas.

O adoecer se configura como momento existencial no qual tanto os adivinhos quanto os terapeutas agem como delegados da sociedade, de maneira a reencontrar o equilíbrio da relação entre os diferentes elementos pessoais, sociais e ancestrais. “As pessoas da pessoa são múltiplas na pessoa”, diz-nos Hampâté

Bâ (1980: 182), indicando que a configuração da noção de pessoa envolve múltiplos planos: físico, psíquico, ancestral, totêmico e espiritual. Além disso, essa noção compreende um grande número de problemas: econômicos, políticos, de socialização, que se manifestam por meio de um sistema concreto de compreensão da realidade. A pluralidade constitutiva significa, também, a possibilidade de desordem que abre novas possibilidades de reorganizações; implica, portanto, a exigência de cuidados permanentes da sociedade na busca de unidades na pluralidade e de reestruturação constante de situações entrópicas.

Um dos recursos fundamentais à disposição da pessoa que sofre é o adivinho, personagem capaz de assegurar um momento de tranqüilidade em que a vida é risco constante e a sobrevivência só é possível por meio de luta permanente. A procura por um adivinho parece ser motivada por todo tipo de inquietação, angústia, problemas familiares, amorosos, ambições, ódios; dessa forma, são cotidianamente solicitados – um sonho e um acontecimento inesperado são portadores de mensagens a serem decifradas. Um conhecimento aprofundado desses espaços poderia consistir um *locus* privilegiado para observação e conhecimento de tensões e conflitos produzidos na vida social.

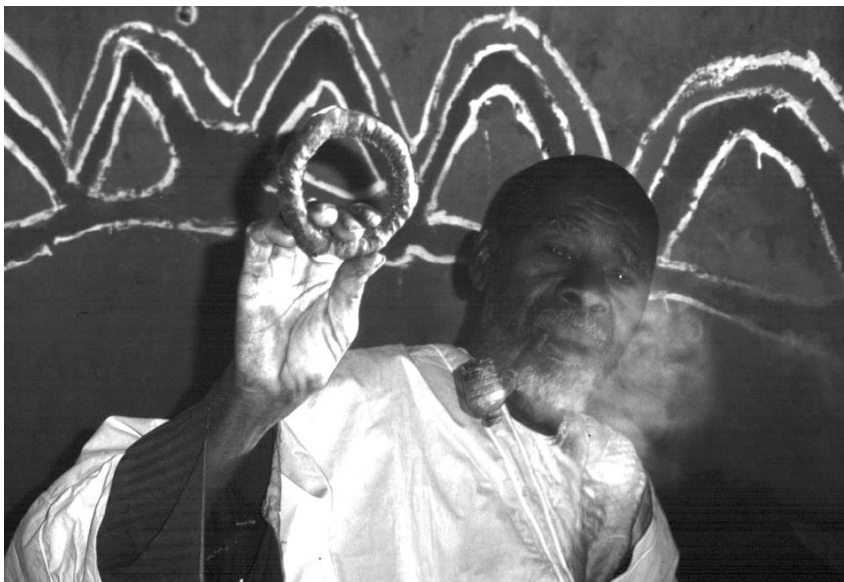
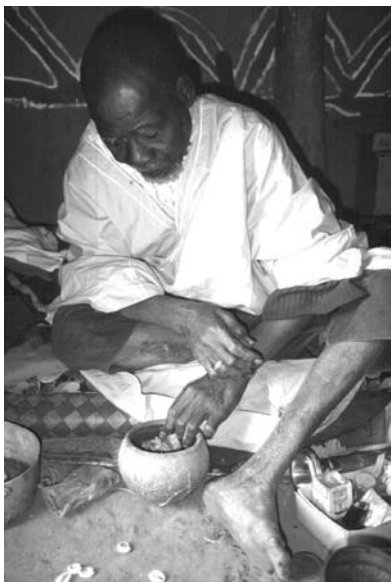
Não um, mas diversos adivinhos são procurados para lerem e oferecerem sua interpretação dos caminhos disponíveis para a solução ou equacionamento do problema. Diz-se que, para ter certeza da interpretação proposta para seu problema, um homem deve consultar três adivinhos e uma mulher, quatro; "mesmo que atribuam interpretações diferentes, haverá algo em comum".[152]

Podem-se distinguir várias técnicas de adivinhação, Calame-Griaule (1965) classifica os adivinhos em dois grupos: os que estabelecem uma comunicação direta com os seres não visíveis à maioria das pessoas, manipulando de maneira ótima a própria sensibilidade, percepção e conhecimento e os que utilizam objetos intermediários para a adivinhação. No primeiro caso, está o Binu-kedu-nɛ, que pode ler, em estado de transe, sinais de acontecimentos iminentes e suas conseqüências. Calame-Griaule distingue o Binu-kedu-nɛ do vidente, pois este tem faculdades para ver os seres não visíveis, mas não tira conclusões de suas visões (não interpreta). No segundo caso, trata-se de uma série de técnicas, como jogo de búzios, pegadas da raposa, interpretação de sonhos, pesadelos ou presságios, batida das mãos sobre a coxa, intuição, estatuetas por meio das quais se processa um fenômeno de possessão de seu 'mestre'. A técnica mais renomada é a das pegadas da raposa, mas, atualmente, em meio donno, é o jogo de búzios o mais utilizado. É freqüente o recurso a diferentes modos de adivinhação para

---

[152] Relato de Somine Kene, nosso tradutor-interpréte.

se tomar uma decisão, buscar o sentido de ansiedades e inquietações, para conhecer a causa de uma doença ou acidente e para se assegurar que a vida continuará ainda por algum tempo.[153]

Adivinho Arama

Adivinho Yeja

[153] Lembramos que também o especialista de *wede-wede* ou de *yapilu* recorre, muitas vezes, à adivinhação para saber se aquele paciente 'é para ele ou não', isto é, se possui a força necessária para curar a doença que se apresenta diante dele.

Técnica de advinhação
pelas pegadas da raposa

Entra-se, aqui, em um domínio privilegiado da interpretação. Em sua busca de sentido, a pessoa doente e sua família permanecem envolvidas pela incerteza. Assim, um sentimento de alívio e esperança pode apaziguar parcialmente a dor, mas, enquanto a cura não vem, um longo (e às vezes dispendioso) caminho pode ser percorrido, passando de um adivinho a outro. A adivinhação constitui também oportunidade de elaborar processos dolorosos e de diálogo, não apenas entre a pessoa e o adivinho, desencadeando simultaneamente uma rede de relações que permite compartilhar e redimensionar a dor nas esferas do coletivo.

Ocorre, porém, que a diferenciação entre o especialista no tratamento de *wede-wede* e o adivinho nem sempre é nítida e muitas vezes essas duas atividades se interpenetram. As manifestações mais graves com alterações de comportamento que cheguem a alterar o ritmo da vida cotidiana são consideradas casos para o especialista. Muitas vezes, os próprios adivinhos encaminham para um terapeuta as situações que acreditam não poder assumir. Em nossa experiência de campo, observamos adivinhos que, além de realizar os ritos propiciatórios que restabelecem a integridade da pessoa aumentando as chances de cura, buscam caminhos para solucionar o mal que aflige a pessoa. É o caso de Ambakene Arama, que, embora mais reconhecido como adivinho e pela sua sensibilidade premonitória, realiza tratamento de *wede-wede.*

Esta é também a postura de Yaté Kɛlɛpilu, que afirma tratar casos leves ou início de *wede-wede, gɛze* e *yapilu.* Ela, a única mulher com quem trabalhamos,[154] reside em Songo (onde se casou), é muito solicitada, sobretudo por mulheres, e recebe em sua casa todos que a procuram; possui laços de parentesco com os Kɛlɛpilu de Wendegele que cuidam de quem sofre pela manifestação de *yapilu.* Encontramos, também, adivinhos que cumprem os ritos propiciatórios e encaminham os doentes para os diferentes especialistas, atuando como uma porta de entrada no sistema de saúde. Assim, quando vêem que, sobretudo devido à gravidade atribuída, o problema ultrapassa sua competência, encaminham para outra pessoa ou simplesmente dizem que seu conhecimento se encerra ali. Assim trabalha Hamadi Karambe.

Alguns terapeutas fazem adivinhação para definir ou se certificar das chances e do tipo de tratamento a seguir. São reconhecidos como especialistas no tratamento da loucura, sendo procurados diretamente pelos familiares. Incluem-se, neste caso, Amadou Nantume, Ambajugɔ Yalkuye e Allaye Sagara. Outros terapeutas não fazem adivinhação e encaminham a pessoa para um adivinho antes de decidir se podem ou não tratar dela, caso de Antɛmɛlu Dara de Kundu-Kikinu.

---

[154] Ela recebe os *ginaji* que a orientam, mas só iniciou este tipo de trabalho depois da menopausa.

O *jɔn-jɔŋu-nɛ* (terapeuta) será procurado não apenas para recuperar uma disfunção orgânica ou para reparar um sintoma evidente. Seu poder terapêutico envolve todas as espécies de fenômenos que ameaçam o desenrolar esperado ou desejado dos acontecimentos; reorganizar os fluxos das forças postas em jogo no adoecer e na manifestação do mal faz parte de sua competência. O termo *jɔngɔ* significa "tratar, arranjar, reparar" (Kervran, 1993: 227).

O terapeuta dogon deve poder analisar a manifestação do mal como fenômeno complexo e global. Especialista por possuir um saber que permite o tratamento de doenças determinadas, o terapeuta conhece a farmacopéia pertinente e as palavras que dinamizam sua ação terapêutica, *ibi sɔɔ* (palavra de encantamento); recorre à sua sensibilidade e pode manejar alguma técnica de adivinhação ou de comunicação com os seres não visíveis (por meio de sonhos ou vidência), sendo um mestre de processos de inclusão social. Dessa maneira, deverá definir os contornos do mal e os caminhos para sua reparação, atribuindo-lhe um nome, desvendando sua origem e, enfim, fornecendo novos enunciados que reconstituam ou criem novos sentimentos de pertença e participação.

A terapia dogon parece buscar sua eficácia na reconstrução ou na instauração de novas modalidades do sentimento de ser-no-mundo, distanciando-se de interpretações atomistas da pessoa, que não é concebida isoladamente. A terapia coincide, nesse contexto, com um movimento contrário ao isolamento e à solidão. Tal movimento ocorre pela ativação de mecanismos que implicam a presença de familiares e amigos na terapia. Dessa forma, os procedimentos recaem também sobre o grupo social, e não sobre a pessoa isoladamente. Além disso, em localidades como Kundu-Kikinu, os processos de afiliação (ao *ginu-ɔmɔlɔ* ou *yapilu-ɔmɔlɔ*) constituem o eixo em torno do qual a terapia é tecida, reconstituindo, ao mesmo tempo, uma rede de suporte que desloca da pessoa para universos múltiplos a semântica expressa no adoecer.

Com base em anos de pesquisa na quinta região do Mali, Fiore, Kassambara & Timbiné (1989: 83) enfatizam que, nos dias atuais, encontramos

> lado a lado três tipos de personagens: o terapeuta tradicional, cujo conhecimento é formado por um saber técnico-empírico (concernente às plantas, sinais da doença, ações terapêuticas sobre o corpo) que pode ser eficaz apenas se complementado por aquele adquirido através do contato com forças sobrenaturais e por um aparato de fórmulas e de gestos rituais que devem introduzir e dar ritmo a cada ação terapêutica; o terapeuta de tradição muçulmana, cujo conhecimento se baseia na escritura, isto é, no Livro, dentro do qual 'há tudo'; o terapeuta que utiliza e mescla tradições diferentes.

É possível que, desses tipos, nenhum possa ser considerado puro; seguindo o saber ancestral dogon ou de origem muçulmana; são todos detentores de um saber matizado por diversos fatores e reinterpretado de maneira mais ou menos singular.

O conhecimento pode ter sido adquirido por revelação, dando início a uma nova geração de especialistas, pois o terapeuta o transmitirá a seus filhos. Esta é a situação do terapeuta de Kunjala com quem trabalhamos. Seu conhecimento lhe foi revelado, por meio de sonhos, pelos seres das sociedades não visíveis que o seguem e com ele se comunicam, informando sobre o paciente e sobre o tratamento. Nantume utiliza também trechos das suratas do Alcorão.

O saber é algo a ser cuidadosamente protegido e o segredo parece desempenhar um papel múltiplo: garante parte do poder e prestígio do especialista na comunidade e o protege contra a ação maléfica de bruxos ou de pessoas que desejam tomar o seu lugar. Todos os terapeutas dogon que conhecemos concebem seu saber como um patrimônio a proteger dentro de sua linhagem ou segmento de linhagem.

A aprendizagem pode ser desigual entre os filhos, ela acontece pela observação (base do aprendizado) e realização de pequenas tarefas. São estas tarefas de responsabilidade progressiva que introduzem lentamente a criança ou o jovem numa esfera de saber construído pela experiência. São os gestos, as seqüências dos rituais terapêuticos e as regras de comportamento (como não ter relações sexuais no dia anterior) que devem preceder a coleta de vegetais. O aprendizado do reconhecimento e a ajuda na coleta das plantas, o conhecimento da palavra da cura, que fornecem parte do princípio ativo para que o medicamento seja eficaz, cumprirão uma nova etapa do aprendizado. Entretanto, o conhecimento será acrescido, também, das experiências pessoais. Existem certos ritos que dependem da idade; mesmo conhecendo os procedimentos, a pessoa não pode executá-los antes de ser uma pessoa completa, madura (*indɛ pai*).

A transmissão do conhecimento é geralmente realizada de uma geração a outra, e muitas vezes do avô para o neto que vive ao seu lado. No entanto, será o filho mais velho quem deverá substituir de maneira plena as responsabilidades do pai, seja no tratamento de doentes, seja nos rituais e cuidados necessários à manutenção de seu *gelu* (ou *ɔmɔlɔ*). Trata-se de um aparato de composição múltipla e polissêmica, constituído de maneira sintética por um conjunto de objetos[155] que podem ser fixados em lugares sacralizados, sendo (objetos, lugares) depositários e acumuladores de potências específicas e de um complexo de ritos pertinentes que permitem sua continuidade histórica.

---

[155] Braceletes, cintos, pendentes, vestimentas, colares e objetos diversos fixados (plantados segundo o termo dogon, *pegu*) ou não em espaços domesticados no povoado, na casa ou na mata. Cada *gelu* possui sua palavra contendo regras de conduta alimentares, de encantamentos e de ritos.

Marc Augé (1988: 22) refere-se a 'objetos-deuses', que mantêm uma relação de participação ontológica com os homens: "eles têm necessidade uns dos outros: os homens de sua indulgência, e os deuses das oferendas e sacrifícios dos homens". Tobie Nathan (1995), em *Médecins et Sorciers*, qualifica-os de objetos ativos, portadores de princípios ativos paralelos à atividade presente nos medicamentos da biomedicina de origem européia. Formando uma unidade dinâmica e plural, esses aparatos ativos podem ser individuais ou pertencer a um grupo de ancestralidade comum, a uma linhagem ou um segmento de linhagem. Podem ser, ainda, adquiridos em situações específicas por uma pessoa. Mas, ao passar de uma geração a outra, vão incorporando significados para a família, para a localidade e para aqueles que adquirem uma participação ontológica pelas solicitações, sacrifícios e favores recebidos.

Os *gelu* que conhecemos, considerados capazes de tratar uma pessoa que enlouquece (tanto o de Bodio, como o de Wendegele e o de Kundu-Kikinu), formam, em torno de si e dos responsáveis diretos pela sua continuidade, uma comunidade de adeptos, ocorrendo, então, uma participação essencial e interdependente.

Assim, geralmente a cada duas colheitas, faz-se um cerimonial a fim de agradecer e de garantir sua continuidade e suas qualidades essenciais, bem como de manter coesas as relações sociais tecidas em torno ao *gelu* (materiais, neste caso, significando ritos e cultos de forma genérica) e seus responsáveis diretos. Trata-se de uma unidade plural, na qual seus elementos estão vinculados em uma rede de ações e retroações indecomponíveis. Nesses casos, o terapeuta (*jɔn-jɔŋu-nɛ*) é inseparável do *gelu* ou *ɔmɔlɔ*, um não existe sem o outro. Pelo menos dois papéis estão implicados: um responsável, literalmente aquele que é o homem vivo ou o que está à frente, literalmente *cabeça*, *ku-nɛ*, e um guardião da faca sacrificial, *polu gɛlɛ-nɛ*, considerado *ine puru* (pessoa impura). Entre eles existe uma série de regras vinculadas, também, às que comandam a relação vida-morte: um não bebe no recipiente do outro.

O sacrificador é um *ine-puru* (pessoa impura), pois mantém contato com a morte. O *ine-puru* é uma categoria de homens especiais descendentes de uma linha de *nani* (o termo designa ao mesmo tempo o ascendente de linha paterna e o descendente, aquele que recebe as qualidades de um ancestral de linhagem paterna) dos primeiros iniciados, podendo ter impunemente contato com as coisas vinculadas à morte. Assim, *gelu* conota, simultaneamente, proteção, coesão e comunicação entre os homens, entre homens e ancestrais, entre homens e seres de sociedades não visíveis, mas que compartilham com estes o espaço terrestre. Cada *gelu* ou *ɔmɔlɔ* tem um nome, sendo dotado de existência com dinâmicas, exigências e capacidade (de cura) diferenciadas.

Os terapeutas dogon que conhecemos consideram e interagem com o fato de que o saber possui uma dimensão de poder; transmitir uma palavra é um ato arriscado. Diante disso, a parcimônia de informações e o conhecimento pessoal do aprendiz são fundamentais (cuidados ainda maiores são, evidentemente, adotados para proteger seus conhecimentos da curiosidade de um estrangeiro, como era o nosso caso). Mesmo a transmissão aos filhos introduz uma dimensão de risco. O aprendizado é concebido globalmente como informação e como formação, tempo para a observação e a incorporação.

Nem sempre, porém, o saber terapêutico é domínio e poder de uma só pessoa. Em Kumo-ginɛ, a morte recente do pai havia deixado um vácuo de poder que foi sendo ocupado pelos dois irmãos conjuntamente, assessorados pela mãe. Ambajugɔ, o mais velho e legítimo sucessor, não poderia prescindir das qualidades do irmão Ambasana. Juntos, eles continuam o trabalho paterno,[156] atendendo a cerca de quarenta pessoas por ano. Em Kikinu, os responsáveis (Antɛmɛlu e Amaingɛrɛ) são guardiões de práticas sociais importantes para a continuidade de cultos ligados à linhagem dentro de um sistema de sucessão que transcende a descendência direta. O mesmo ocorre em Wendegele, onde, de forma ainda mais marcada, as funções são atribuídas como parte da distribuição do poder entre os três segmentos de linhagem, respeitando o princípio da anterioridade e da primogenitude.

A origem do *gelu* permanece de difícil acesso, envolvendo segredos de família, às vezes, disputas que não devem ser reveladas a um estrangeiro, mas apenas a determinadas pessoas da família. É possível ocorrer um processo de multiplicação de um *gelu* (*ɔmɔlɔ* ou *abaga*), dando origem a um outro. Aquele que nasce de uma matriz mantém certas obrigações, mas pode ir adquirindo, com o tempo, independência e características próprias. Antɛmɛlu, o terapeuta de Kikinu, durante uma conversa, perguntou-me: "você já me viu evocar o nome de *oitiɛn*?"[157] Diante do objeto (fixado ou não), é conclamado o concurso dos ancestrais, dos seres que se tornaram não visíveis à maior parte dos homens e que se manifestam de maneiras múltiplas. Ele parecia me explicar que aquele era um ato fundamental de comunicação e de recriação por meio da palavra.

O conto de Amaniɲu Kene, que apresentamos a seguir, fala de uma forma de aquisição de poderes terapêuticos pelo esforço pessoal, a tenacidade em assegurar a manutenção ritual do objeto que o ressignifica, dotando-o de qualidades naturais e ancestrais, processo aceito e reconhecido pelo grupo.

---

[156] Ver sobre seu sistema de registro no item sobre Kumo-ginɛ ainda neste capítulo.

[157] Importante *gelu* de Kikinu, canalizador da cura de doenças, inclusive da loucura.

Conto 16 (C16)

Um jovem que era o único homem entre os filhos de seu pai morava distante, com os tios maternos. Mas, após o casamento de suas irmãs, seu pai pediu para que viesse morar na casa paterna. Primeiro, ele se recusou. Porém, os tios não queriam que continuasse lá na mesma localidade da família materna. Nesses casos, pensavam, os sobrinhos dominam e comandam a família. Foi assim que o jovem teve que partir. Quando deixou a terra materna, seguiu acompanhado por suas filhas e filhos.

Onde seu pai vivia, todos possuíam seu *abaga* (objeto de culto), mas ele não conhecia o que era *abaga.* Todo entardecer, os homens do povoado saíam para beber com os amigos depois de dar a parte de seus *abaga.* Os jovens também iam beber com seus amigos, e estes insultavam os filhos do recém-chegado, porque seu pai não possuía um *abaga.* O filho mais jovem do recém-chegado revolta-se, não quer mais sair com seus camaradas, e diz a seu pai:

– *abaga* não é coisa complicada! Explica a ele que, para obter seu *abaga,* deveria procurar na mata algo que amasse, trazê-lo para casa e, uma vez que se ocupasse dele, fazendo oferendas e sacrifícios regularmente, poderia obter tudo o que desejasse.

Foi com tal intenção que o pai foi para a mata, passou o dia todo procurando algo, mas não se decidia, não encontrava nada que lhe parecesse bom. Até que viu os frutos da árvore de baobá que ficava em seu campo de cultivo. Pegou um fruto, raspou-o e deixou-o bem negro, fazendo dele um chocalho, *tam-tam.* Envolveu com fibras as duas pontas e, depois, depositou-o no pátio anterior de sua casa, dentro de um cercado que construiu especialmente para ele.

Foi assim que plantou seu *abaga* (*abaga wɔ pegɛ*). Esperou, então, sete dias e disse à sua família que cada um deveria oferecer um frango. Assim fizeram.

Ao chegar à nova localidade, dois rapazes queriam casar com uma de suas filhas. Ela preferiu o mais pobre. Mas, o jovem que era rico decidiu se vingar. O pai do jovem rico possuía um *abaga* poderoso, capaz de provocar loucura em seus inimigos. Dessa maneira, a jovem adoeceu.

Todos os adivinhos consultados diziam que apenas o pai da moça é quem poderia curá-la. Seu *abaga* tinha se tornado o mais forte dos arredores, pois, como sua casa ficava próxima a *togu-na*, a casa da palavra, todos os velhos vinham confiar-se a ele. Procurou, então, seu *abaga* e pediu que curasse sua filha e enviasse a doença de volta ao culpado pelo mal que causara à menina. Pegou sangue seco e com ele fez fumigação na doente e lhe deu para beber.

Quando ela sarou, o jovem que era rico ficou louco. O pai do rapaz, ao consultar o adivinho, ficou sabendo que a doença era o mal enviado

pelo filho, que, no entanto, retornou sobre ele. Para sua purificação, era preciso um galo, uma franga e três animais de quatro patas. No dia do ritual, deveria pedir o perdão ao pai da menina que, então, permitiu sua cura.
Foi assim que, entre os Dogon, o 'remédio de abaga' passou a curar a loucura!

Narrador: *Amanijnu Kene*

Abaga é um termo utilizado na região denominada Kama para referir-se ao lugar onde se faz o sacrifício aos ancestrais durante a celebração de *au*[158] (festa do entendimento); a celebração ocorre antes do início da estação das águas e dura 13 dias, começando após o final dos ritos funerários (*danyi*). Eric Jolly (1994), no entanto, chama a atenção para esse tipo de material que tem como característica ser composto de diversos materiais amarrados entre si. Em tɛŋu kã, corresponde ao *auga-paga*, equivalente ao *boli* bambara.

No conto anterior, o termo *abaga* parece ser utilizado de maneira mais genérica. Como o *gelu* ou o *ɔmɔlɔ*, constitui-se pela ação do homem que ressignifica um objeto da vida cotidiana e, através de práticas ancestrais, promove a transubstanciação do fruto de baobá, árvore que se doa completamente ao mundo humano: o tronco, as folhas, os frutos e as sementes. Transforma-o em tambor, objeto de comunicação, dotado da palavra de Nommo e capaz de inserir o homem que o possui em uma nova rede de relações, superando as dificuldades por ter crescido no povoado materno distante, portanto, da possibilidade de ir tecendo seus vínculos na morada paterna. Desejamos ressaltar a presença de uma compreensão que não opera uma disjunção entre sagrado, práticas sociais e história. Dessa forma, o *abaga* revela uma característica do ser-no-mundo dogon, fortemente pragmática e histórica, sendo parte do fundamento do seu humanismo e da sua cosmovisão.

O relato permite perceber a presença de uma concepção em que pessoas e objetos concentram em si potências que são formas de unificação dinâmica (de coesão e de ordem ou de dispersão e desordem) em movimento constante, sendo alvo de práticas sociais precisas. Uma pedra que resta quando todas as outras foram retiradas, uma árvore que floresce, quando todas as outras secaram, são consideradas bem-sucedidas, vitoriosas.

[158] O termo *au* deriva de *agi*, aliança entre os chamados Aru-goen (aqueles que passaram por Aru na migração até as terras atuais). Na mesma época, realiza-se o *bulo, que* significa 'reviver' (festa da semeadura), sacrifício anual dedicado aos ancestrais ligados à ressurreição (Calame-Griaule, 1968); ocorre na região Dogon chamada Bombu. Entre os tɔmɔn, a celebração de *ondo-piru* assemelha-se à de *au* ainda que possuam ritos diferentes (Kervran, Kassougue & Tembely, 1993).

A organização do conhecimento dogon conhece diferenciações importantes. A personalidade do terapeuta, sua trajetória pessoal de vida e a religião que assumiu publicamente desempenham um papel relevante nas variações encontradas nos elementos do sistema conceitual de referência (vegetais, animais, doenças, seres não visíveis) e nas terapêuticas propostas por cada especialista. Dessa forma, ritos, objetos-ativos,[159] relação com os seres e dimensões não visíveis da realidade, encantamento, conhecimento da farmacopéia local (coleta das plantas e preparo de medicamento), sustentação psicológica, suporte material (o paciente passa a viver com a família do terapeuta, às vezes, durante meses), reforço das regras de conduta (norma), contenção física e a autoridade do terapeuta são recursos que poderão permitir o reencontro entre a pessoa em crise e sua comunidade.

Conhecemos diferentes especialistas no tratamento de *wede-wede* e de *yapilu*, domínios da manifestação do sofrimento psíquico e social. A singularidade de cada povoado em que trabalhamos mais demoradamente, entre 1995 e 1996, foi revelando faces múltiplas e complementares do universo terapêutico dogon. As reflexões que permeiam este texto estão enraizadas nessa diversidade, e acreditamos que o conhecimento que conseguimos ir tecendo até o momento torna ainda perigosas certas generalizações. Dessa forma, optamos por apresentar os dados sobre a loucura situados no contexto da história e das características de cada terapeuta e de sua localidade, ainda que os nexos não sejam imediatos. Partindo, principalmente, da observação de tratamentos que presenciamos e entrevistas sobre estes processos de tratamentos e sobre cada localidade (Kunjala, Wedegele, Kumo-ginɛ e Kundu-Kikinu), apresentamos, a seguir, alguns fios que interligam história, dinâmicas sociais, terapeuta(s), seus doentes e familiares.

Kumo-ginɛ

Com cerca de 313 habitantes, Kumo-ginɛ situa-se no planalto a 55 km de Bandiagara e é um dos 11 povoados (Dono, Kɛdu, Domogu, Sugi, Kɔmɔjɛ, Ɛndu, Kɔmbɛlu, Kɔmɔgiru, Dama-giru, Dara-bɛle e Kumɔ-ginɛ) que, no conjunto, compõem Ningari. O termo deriva de *Niŋɛ lu* – aqueles que não tiveram medo. É composta por três bairros dos Yalkuye, seis linhagens,[160] *gin'na*, de descendentes de Gulie e seus filhos Apaŋa, Denje e Kɔlɔmɔ.

---

[159] Objetos-ativos: termo utilizado por Tobie Nathan (1995) na mesma acepção de substância ativa da farmacologia que age sobre um determinado receptor, intervindo em processos psicofisiológicos.

[160] Duas são de irmãos; parece ter havido uma segmentação recente de forma que os dois afirmam ser de linhagens diferentes embora admitindo o parentesco.

O conselho do povoado[161] reunido nos forneceu essas informações em meados de 1996, depois de havermos trabalhado com os terapeutas Ambajugɔ e Ambasana durante cerca de um ano (em períodos variados de permanência; não vivemos nesta localidade). Referem-se à presença de três tipos de poderes mais importantes: o *ɔgɔn*, chefe dogon; o *amiru,* chefe administrativo (ligado às estruturas do Estado do Mali) e o *sɛru,* líder dos adultos jovens (*sagatara*).[162] Reclamam a descendência do Mandê (sob o nome Keita). Um grande mercado é realizado em Sugi a cada cinco dias (conhecido como mercado de Ningari), sendo que os nomes dos dias da semana correspondem aos nomes das localidades de cada mercado.

O fundador de Kumɔ-ginɛ foi Gulie que, quando partia para caçar na direção do pôr-do-sol, encontrou um bom lugar e começou a construir. Um dia saiu e não voltou; depois de três dias, seus parentes foram procurá-lo. Então ele contou que havia feito sua própria casa: *kumɔ-ginɛ*. Deixou mais tarde aquele lugar para instalar-se no atual.

Os Yalkuye são mestres da terra e da água. A atividade econômica é a agricultura, principalmente de milhete. Uma grande barragem garante água por mais três ou quatro meses após as chuvas, e um intenso cultivo de cebola é praticado e destinado, sobretudo, aos mercados da capital. Apenas dois homens dedicavam-se, em 1996, à tecelagem durante o período de seca em Kumɔ-ginɛ, mas nas vizinhanças esta atividade é intensa e serve a uma demanda local e também externa pelo apreciado tecido, que será tingido (a base de raízes e /ou folhas) e pintado (com uma mistura de argila e sementes que acentuam o preto e fixam a cor) para ser vendido a turistas em Mopti e Bamako, principalmente. Comerciantes vêm comprar grande quantidade de rolos deste tecido no período da seca.

Todos os homens residentes em Kumo-ginɛ são Yalkuye, o povoado tem uma *gin'na* e quatro bairros pequenos (Nakelen, Sinju, Abanan-gannu, Gaadu), uma *tugu-na* (abrigo de encontro dos homens, casa da palavra), três áreas públicas para pilar os cereais, um poço de construção dogon e um com bomba manual doado pela missão católica. A casa das mulheres menstruadas (*punɔ gudɔ*) foi abandonada. Tem, ainda, uma mesquita, mas nenhuma escola corânica, nenhuma igreja. As crianças freqüentam a escola no povoado ao lado, Sugi, local onde existe um dispensário e um centro de saúde. Os velhos citaram onze patriarcas-chefes que assumiram a linhagem até 1996.

---

[161] Ambere, Durɔ, Tabaminju, Oumar Sana, Seidou-Kɔlɔmɔ, Seidou Sɛgɛrɛ, Amadou Sɛgɛrɛ e Souleimane, Ɛndɛ todos Yalkuye.

[162] Interessante notar que, embora se digam muçulmanos, eles não citaram o marabu.

Quanto ao calendário ritual anual, eles afirmam realizar atualmente: *bilɛ-nimɛ* (após a colheita, dessacralização do grão), *ginan-golo* (após a colheita, celebração do ano novo), *age* (festa do entendimento, durante a qual realizam o *taala*, caça coletiva) e *ondo-piru*.

Os Yalkuye não praticam a excisão, apenas a circuncisão. Descendente da linhagem iniciada por Ɛndegombogɔ (filho do irmão mais novo de Dendie, terceira geração de descendentes do fundador), Kendiɛ Yalkuye, falecido em janeiro de 1994, transmitiu a seus filhos Ambajugɔ e Amabasana (ou Sana) seus conhecimentos no tratamento da loucura (*wede*), doença do vento (*wewe*) e *yapilu.* Depois da morte do pai, a *gin'na* foi assumida pelo tio paterno que vive em Dɛ e vem regularmente para as obrigações que Ambajugɔ não pode assumir.

Incentivado pelo Dr. Pakkuy Pierre Mounkoro, do Centro Regional de Medicina Tradicional, Dramane Yalkuye registra em um caderno o nome, a idade e o sexo das pessoas atendidas[163] por Ambajugɔ e Sana desde 1990. Foram, assim, registradas as passagens de 61 pessoas entre 1990 e 1996.

Afirmam os terapeutas da família Yalkuye que o *gelu* que utilizam tem origem na fundação do povoado, quando um caçador encontrou um *ginaji* com quem lutou. O *ginaji* terminou por lhe entregar um saco de couro com diferentes plantas e uma corrente de ferro e ensinou a ele os encantamentos necessários. O caçador, depois de tudo ouvir, matou o *ginaji* e levou para casa o saco de couro. Desde então eles têm o poder de tratar a loucura (Ambajugɔ Yalkuye, entrevista).

A chegada para o tratamento raramente é tranqüila e aceita pelo doente. Foi num momento assim que conhecemos Hama, à época com 25 anos, do povoado de Sugi, que teve sua primeira crise após voltar de Abidjã (Côte d'Ivoire), onde havia vivido alguns anos. Voltara com algum dinheiro, mas nós o encontramos só, quase nu – apesar do frio trazido pelos ventos de dezembro – e acorrentado no local onde diariamente o tratamento é praticado.

Sua doença, chamada por Ambajugɔ de *wede kakan*, é uma forma quente e agitada da doença, provocada pelos *seitani da cidade.* Hama queria fugir, dizia que precisava andar, ir embora. Foi apanhado na mata e trazido à força para Ambajugɔ. Durante dias levou surras, e ficaria acorrentado pelos pés, urinando e defecando ali mesmo mais dois dias, segundo Ambajugɔ, até que concordasse em não fugir e aceitasse o tratamento. Na crise, havia esquecido seu nome e não reconhecia os laços de parentesco. Hama acreditava que estava

---

[163] O número registrado diz respeito apenas às pessoas que viveram por algum tempo junto a Ambajugɔ, as que foram atendidas, mas retornaram no mesmo dia, não são registradas por Dramane.

ali sem o conhecimento da família e que o terapeuta era seu inimigo. Ambajugɔ nos dizia que após o sétimo dia iria modificando o tratamento até que ele fosse integrado às atividades do dia-a-dia da casa. Hama voltou para casa no final de janeiro de 1995.

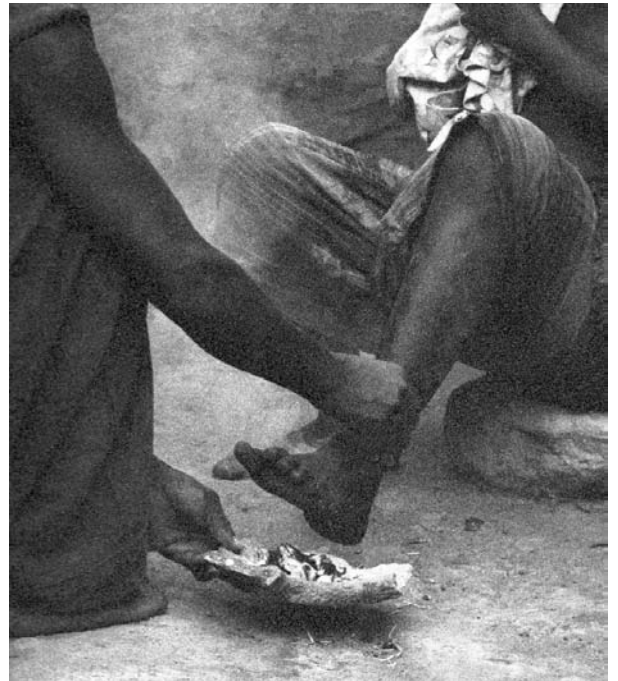
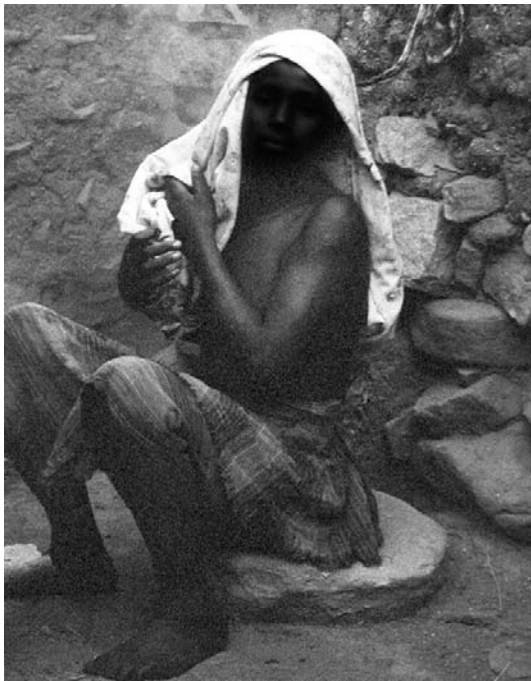
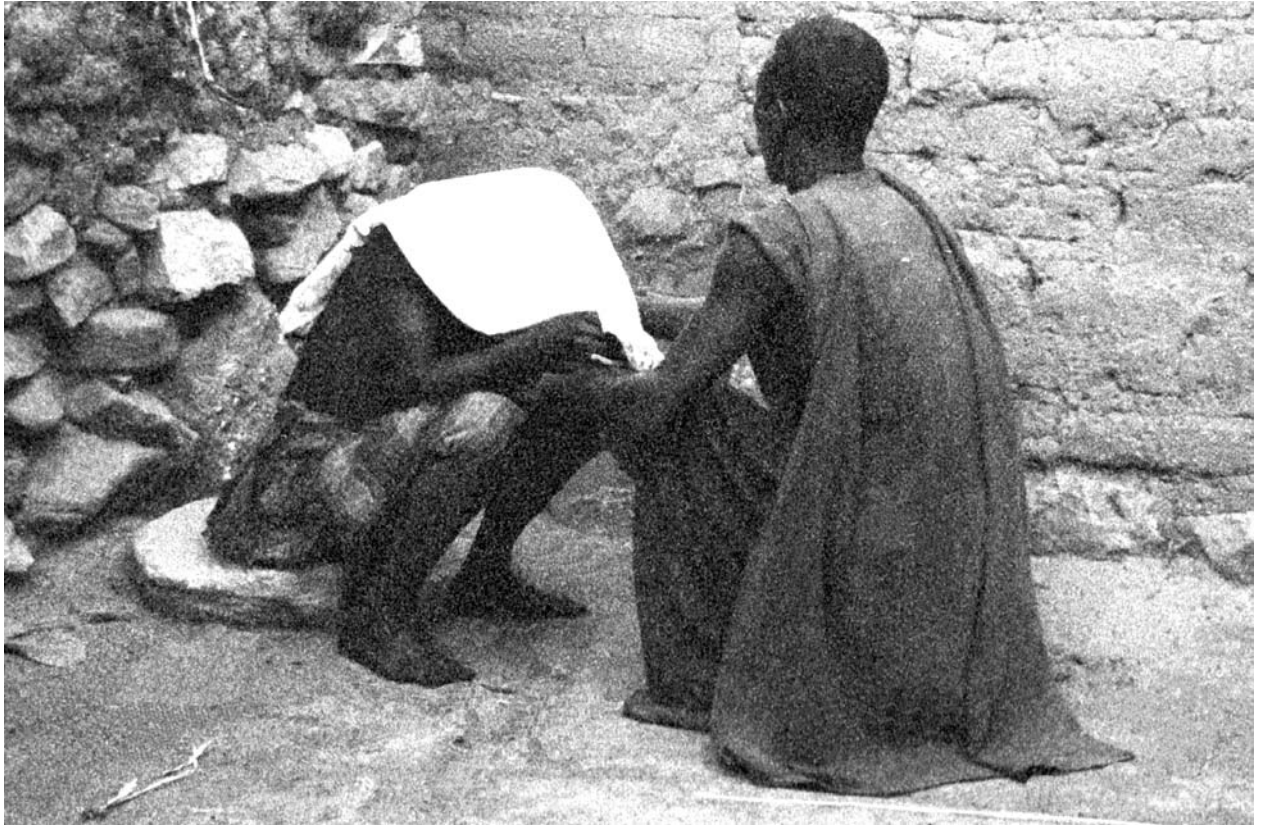
Fatou Yalkuye, que nasceu em Abidjã de mãe Baole, viveu com um parente paterno na capital da Côte d'Ivoire até os doze anos, depois foi trazida para a terra paterna, Kumɔ-ginɛ, em 1994. Chegamos a Kumo-ginɛ pela primeira vez logo depois dela. Desfilava com suas roupas da capital, bonita, alegre e gordinha, causando muitos comentários.

Em 1995, quando passamos por lá no mês de setembro, estava muito magra e com o olhar perdido; nos disseram que estava com malária. Bulomɔ, uma velha com quem fizemos um bom vínculo, contou-nos que Fatou havia pego a doença na mata durante o segundo plantio do milhete: brincando com um bebê que trazia no colo, ela entrou em um espaço proibido. Ainda que tenham feito diversas vezes a purificação de seu corpo e do espaço, ela passou a chorar e a gritar sem motivo aparente. Depois de fazer fumigação com Ambajugɔ, acalmou-se. Estava melhor, mas ainda deveria guardar algumas regras, pois não havia raspado sua cabeça (última etapa entre os ritos de cura que libera a pessoa, considerada então curada), neste estado desobedeceu à interdição de entrar no mercado e a doença voltou. Ambajugɔ diz que é a doença do vento.

Durante alguns dias, presenciamos seu tratamento ao cair da tarde e observamos a pequena Fatou irradiar sua tristeza resignada. Conhecemos alguns dos pacientes de Ambajugɔ, que são acolhidos em sua casa até o final do tratamento – tanto o paciente como o familiar que o acompanha. Vários estavam integrados aos trabalhos quotidianos da família de Ambajugɔ, tanto domésticos como agrícolas. Ambajugɔ afirma que foi muçulmano até substituir o pai em suas funções rituais, quando foi convidado a se retirar da mesquita. Seu irmão Ambasana continua declarando-se muçulmano.

O quadro a seguir permite observar a terminologia para classificar a loucura (*wede*) utilizada por Ambajugɔ e Ambasana Yalkuye.

Quadro 1 – Terminologia utilizada pelos terapeutas dogon Ambajɔ e Ambasana Yalkuye para indicar tipos de *wede-wede*

wede kã-kã / wede ɔgu	*wede-wede* quente / rápida, a pessoa fica agressiva, violenta
wede-wede kalalu	*wede-wede* fria, menos violenta que o tipo quente, *kã-kã*
wede dana	que se aloja na cabeça, grave e difícil de curar
wede kindɛ	que se aloja no coração / fígado, menos grave
amba-nan wede	*wede* enviada pelo criador, destino
ɔmbɔlo wede	*wede* que ocorre pela violação de certos objetos sacralizados
odoro padiɛ (wewe)	*wewe*, a doença do vento mau, categoria alargada que pode confundir-se com a loucura: "se permanece longo tempo, a loucura começa" (Ambasana Yalkuye, entrevista)
sintani wede	*wede* provocada pelos *sintandi*
yɛbɛn wede	*wede* provocada pelos *yɛbɛn*
andumbulum wede	*wede* provocada pelos *andumbulum*
wede indɛ birɛ / padiɛ	*wede* provocada pela ação de outra pessoa
wede moru birɛ	*wede* enviada por um marabu
wede dugo	*wede* enviada por um bruxo
yalu yapilu wede	*wede* causada pela violação ao *gelu yapilu* (nome do *gelu* da família do terapeuta de Ningaru)

Tratamento em Kumo-ginɛ

Kunjala

A localidade de Kunjala,[164] por onde iniciamos nossa atividade de pesquisa, situa-se na sub-região de Kenje e encontra-se a cerca de 22 km de Bandiagara. A língua falada é o dogulu dumo, além do donno sɔɔ e do fulfulde; quatro pessoas entre as que estavam em março de 1996 no povoado falavam francês (e um deles escrevia). São 2.124 habitantes pertencentes a cinco grupos de filiação diferentes: Nantume (originários de Pesunu), Karambe (de Nandolu), Tapili (de Kɔmɛgu e Tabara), Degoga (Gundaka), Yebeze (do Kama juntamente com uma família Wɔlɔgɛm e outra Jigiba) e uma família Cisse.

Apesar do terreno rochoso, a atividade econômica principal é a agricultura, mas eles trabalham também no comércio e na tecelagem; um mercado é realizado aos domingos. Existem três pequenos comerciantes, muitos tecelões, uma família de ferreiro e uma de artesão do couro e quatro locais de comércio de cabra e carneiro.

Uma intensa migração marca a vida local, com a ausência de jovens (de 18 a 45 anos) em época de seca, período mais prolongado para eles, pois não possuem nenhuma barragem ou outra maneira para represar a água da chuva. Alguns agricultores, entretanto, fazem pequenas hortas para o comércio local entre setembro e dezembro. A água é conseguida em dez poços perfurados, segundo os conhecimentos dogon, e um poço artesiano.

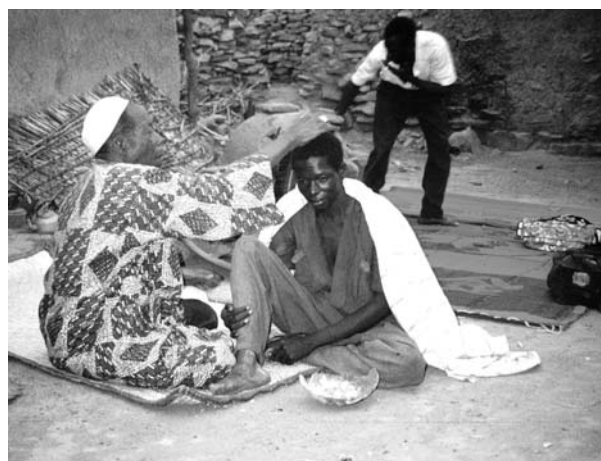
Em Kunjala, existe uma escola com uma classe, criada por iniciativa da população, que conta com um professor, Youssouf Karambe, do próprio povoado (fato que era bastante raro). Com apoio estrangeiro, estavam, entre 1995-1996, ampliando e reformando suas instalações. Existem cinco escolas corânicas no povoado.

Os Nantume foram os primeiros a chegar, sendo descendentes de seu fundador, Wɔnumɔ Nantume. Eles são os mestres da terra (*taagu baŋa*) e da água (*ingu baŋa*). Assumem-se como muçulmanos, existindo no povoado uma grande mesquita. Kunjala teria sido fundada três vezes, e nas duas primeiras os moradores foram arrasados por invasões e sofreram muito com a captura de pessoas depois vendidas como escravos.

O tratamento oferecido encontra sua formulação no diálogo entre concepções da sociedade dogon e do islamismo. Ainda que a maior parte das pessoas nem sequer conheça o Alcorão, segue-se uma orientação moral e um comportamento social visivelmente de inspiração islâmica. Os ritos terapêuticos substituíram sacrifícios de sangue por doações (sobretudo à escola corânica e aos meninos que pedem em nome do marabu). O tratamento tem um valor

[164] As informações sobre Kunjala foram fornecidas pelos velhos da associação de terapeutas da localidade, Aly Karambe, Moctar Karambe, Amadou e Lamine Nantume, e por Youssouf Karambe, o professor que nos auxiliou diversas vezes; ele atua como apoio dos velhos na relação com os estrangeiros que chegam.

estipulado em moeda em torno de 100 dólares. Não existe este tipo de pagamento em Kumoginɛ, em Kundu-Kikinu ou em Wendegele.

Tratamento em Kunjala

Ainda que não tenhamos vivido em Kunjala, fizemos visitas regulares ao velho Nantume durante dois anos e assim conhecemos vários pacientes e presenciamos diversos tratamentos. Além da observação, foram importantes as entrevistas realizadas com o próprio terapeuta e, posteriormente, com seu filho mais jovem, Aly, ausente nos primeiros meses. Ele nos ensinou sobretudo a respeitar o tempo, a formular gradativa e parcimoniosamente as perguntas, sendo preciso buscar um momento oportuno para que a questão seja posta e possa, então, encontrar eco e resposta; seria inútil insistir com pressa e precipitação.

O convívio com sua família foi sempre agradável, sem sobressaltos. Foram essas características que nos levaram a acompanhar Kamissa Seiba (de Songo) até eles, em 1996, quando sua família solicitou nosso concurso.[165]

Quanto aos ritos, afirmam que foram abandonados os rituais vinculados aos funerais e ao *pegu* de fundação de Kunjala, e também os vinculados ao calendário dogon. Outra transformação significativa está no desuso da casa das mulheres menstruadas (Ygre Karambe enfatiza que ele, em seus 46 anos de idade, não conheceu essa casa). Alguns segmentos de linhagem continuam a realizar o culto aos ancestrais familiares.

Por volta dos anos 50, o culto do *juru* reuniu um grande número de adeptos; seus materiais estão guardados em segredo. O *juru* e o *ɲa* são, segundo Jolly (1994), variantes dogon de um culto derivado do *nya* Minianka, uma das sociedades iniciáticas estudada por Le Moal (1975) e Colleyn (1988) nas regiões Bambara, Minianka, Bobo e Senufo. Sua difusão entre os Dogon deu-se no final do século XIX e início do século XX, mas ele conheceu uma enorme difusão por volta da década de 50. Eric Jolly (1994) enfatiza que este culto, ligado ao controle da bruxaria e das mulheres, teve um crescimento expressivo nas regiões onde a sociedade de máscaras, *awa* (garantidora da ordem social), perdia força. O autor enfatiza, ainda, que na região Nordeste, ele transformou-se em movimento de contestação contra os mais velhos, reagrupando sobretudo jovens.

Tanto o *juru* quanto o *ɲa* (variantes masculina e feminina) podem curar as vítimas de bruxaria além de destruir os objetos tidos como maléficos. Dessa forma, alguns dos *gelu* atuais utilizados no tratamento da loucura absorveram a vocação terapêutica desses cultos, incorporando partes de seus objetos e poderes. O líquido de uma jarra contendo também diferentes folhas e raízes é versado durante o transe sobre os presentes e durante um tratamento. No caso do *juru*, uma possessão tem lugar quando provocada pela cadência de uma espécie de harpa (*kɔn*), e então a pessoa possuída denuncia o bruxo que depois poderá ser perseguido e morto. No caso do culto de *ɲa*, a pessoa tomada bate em torno de

---

[165] Ver história de Kamissa Seiba.

si e começa a correr de um lado para outro até descobrir e destruir os objetos maléficos (Jolly, 1994).[166]

Em Kunjala, entrevistamos, em maio de 1994, um velho adivinho, antes caçador e também responsável pelo culto do *juru*. Ele, que nasceu em Benjeli, afirma ter tratado pessoas com *wezu* (loucura em dogulu domu) com água da jarra (pote) do *juru* que dava para a pessoa beber e vertia sobre ela. Explicou que o *juru-ana*, masculino, toma o corpo da pessoa e a faz subir em árvores, muros e celeiros, ao passo que o feminino provoca visões. Atualmente, essas práticas de cura foram abandonadas.

Reunindo os conceitos básicos expressos nas entrevistas sobre a terminologia da loucura com Amadou e Lamine Nantume, construímos o quadro que segue.

Quadro 2 – Terminologia utilizada pelos terapeutas dogon Amadou e Lamine Nantume

Entrevistados	Tipologia (dogulu sɔɔ)	Português (interpretação)
Amadou e Lamine Nantume	*amba-na weze*	*weze* (loucura) envida por Amba
	ogulum bɛlɛn weze	*weze* provocada pelos seres (invisíveis) da mata, incluindo os *seitani* e *yɛbɛn*
	yalu dama	*weze* provocada por violação de lugar sagrado

OBS.: Apesar de a língua do terapeuta ser dogulu domu, em várias respostas utilizou o donno sɔɔ ou o tommo sɔɔ.

Os terapeutas de Kunjala declaram-se muçulmanos. O tratamento é geralmente precedido pelo sacrifício de uma cabra ou um animal de quatro patas, como explica Amadou Nantume. No caso específico de Kunjala, esses animais não são sacrificados, mas ofertados (*sadaka* em fulfulde) a um marabu ou a outra pessoa (pareceu-nos que tais animais ficam com a própria família do terapeuta). A pessoa é geralmente hospedada em uma casa construída ao lado da casa do filho onde ela permanece alguns dias. Neste período, não deverá tomar banho ou fazer qualquer tipo de cuidado corporal, exceto a higiene bucal. Uma ou duas vezes por dia, geralmente no período da tarde, fará uma parte do tratamento, no qual observamos:

[166] Os dados que obtivemos, seja em Kunjala seja em Bandiagara, com Ankɔnjɔ Kene, confirmam aqueles publicados por Eric Jolly. Nosso interesse surgiu em função de indicações de sua ligação com certos tratamentos da loucura (caso de Bodio) e da presença do *kɔn*, instrumento que é parte dos materiais utilizados nos ritos de tratamento.

1) o *ku aga* ou *motiu* (fulfulde): o terapeuta segura a cabeça do doente em suas mãos, pronuncia o encantamento e cospe sobre a cabeça; depois, com a mão direita bate nela; 2) a fumigação, utilizando, sobretudo, plantas de forte odor; 3) pó medicinal é colocado em pontos determinados do corpo: fronte, nuca, esterno, umbigo, entre o polegar e o indicador de cada mão, sobre os joelhos e entre os artelhos.

Wendegele

Wendegele é um povoado que pertence à região de Bandiagara, situando-se a 7 km de distância da vila de mesmo nome. Sua população é de 382 pessoas (95 homens adultos). Na localidade, fala-se quase somente o donno sɔɔ; o francês era falado por um jovem que se encontrava em Bamako no período em que lá trabalhamos.

No povoado, vivem quatro *ginɛ-gono* (segmentos de linhagem), oito *ginɛ-godu* (reunião de irmãos de mesmo pai e mãe) de três linhagens entre os Kɛlɛpilu.

O povoado está dividido em dois bairros: *joy* (de baixo) e *da* (do alto). Há um mercado de cerveja de milhete (*kɔnjo ibe*), respeitando a semana dogon de cinco dias. Dois jovens vendem alguns produtos básicos que adquirem em Bandiagara, como açúcar, chá, cigarro e querosene. O cultivo de hortaliças é a atividade econômica fundamental no período logo após a colheita, e a tecelagem na época da estiagem quando a maioria dos jovens migra em busca de trabalho nas cidades. Na época do início do cultivo, um ferreiro vem do povoado de Kama-Dagabidɛ. Existe uma casa de mulheres menstruadas (*punɔ gudɔ*).

Wedegele conta com três áreas para pilar os grãos, que são espaços coletivos e de encontro das mulheres; um espaço público de reunião dos homens – *togu-na* (literalmente, abrigo grande) – e cinco casas de venda de cerveja, denominadas *kɔnjɔ-ginɛ*. Os jovens se encontram no *tana don* (madeira, lugar) construído de maneira semelhante a uma *togu-na*. As crianças vão à escola de Sibi-Sibi, a 4 km de Wendegele; cerca de 25 crianças freqüentavam os três primeiros anos em 1995/96. Para qualquer atendimento médico, é necessário caminhar até Bandiagara. A região é montanhosa e árida.

A população de Wendegele permanecia explicitamente vinculada ao culto dos ancestrais. A sociedade dos homens, *awa*, continuava forte mesmo entre os jovens, sendo todos iniciados (*dumbu dɔɛn*, chegou ao rito do *dumbu*). Fenômenos de conversão iniciaram-se nas últimas duas décadas entre os jovens, mas parecem superficiais. As três religiões, islâmica, católica e protestante têm uma adesão recente e hesitante. A cerveja de milhete, muito combatida pelo Islã, continua sendo a bebida preferida. Os Kɛlɛpilu são reputados como conservadores das práticas ancestrais e por continuarem a praticar em grande parte o calendário ritual dogon.

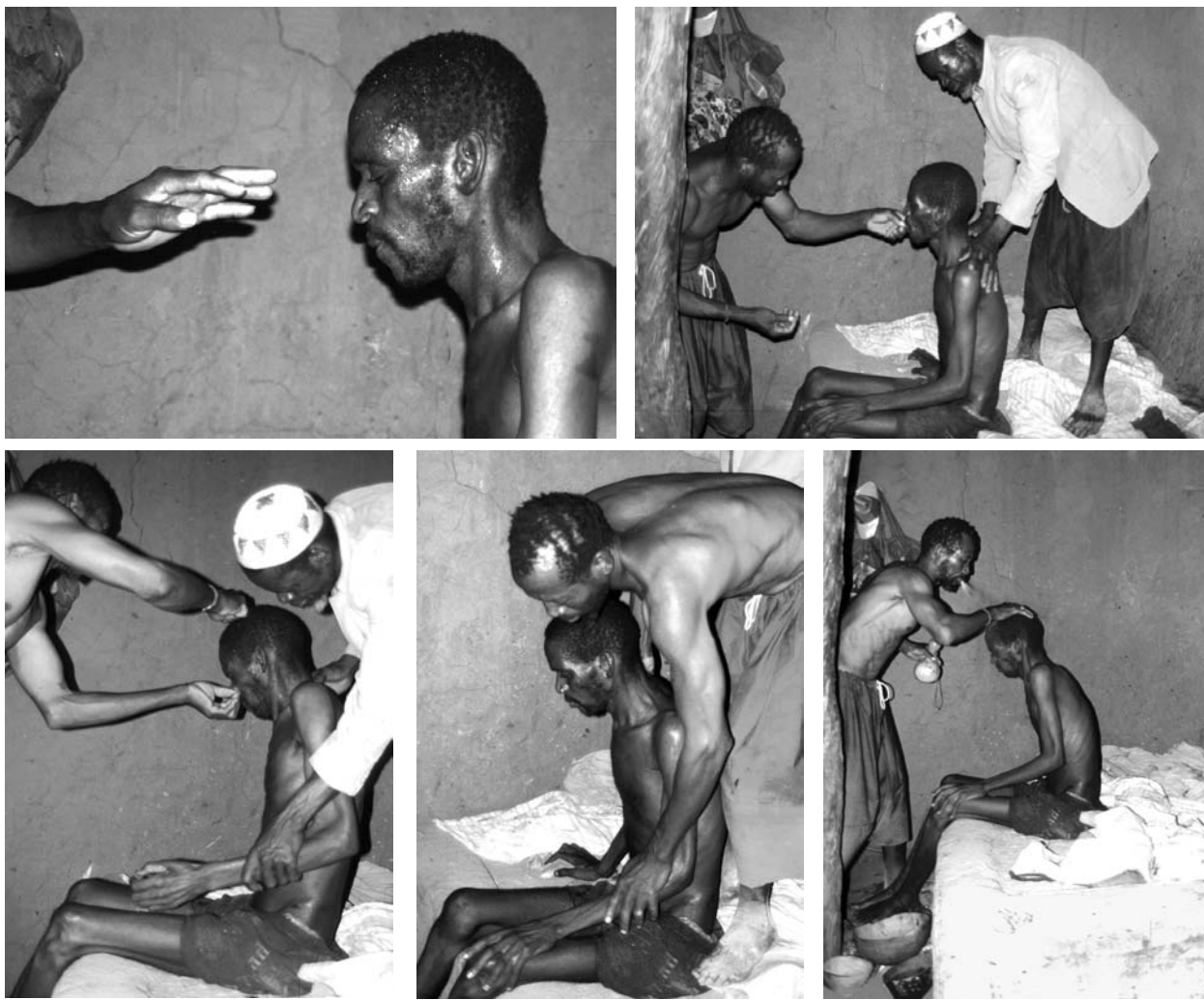
Os Kɛlɛpilu são conhecidos pela divisa (*tige*) de *Kɛlɛpilu kɛlɛ iumɛba*. Segundo o Groupe de Recherche Culture Dogon (GRCD), essa divisa *Kɛlɛpilu* viria de uma passagem histórica: "quando os Aru-goen passaram pela região de Wazuba, alguns dentre eles viram búzios (*Kɛlɛ pilu*, búzio branco) em Nunu e retardaram sua partida a fim de consegui-los enquanto os outros se dirigiram para Pezennu" (Kervran, Kassogue & Tembely, 1993: 16).

Ambadumbɔ Sana Kɛlɛpilu, cuja origem é de Dagabidɛ, é considerado o fundador do povoado. Seu irmão de pai e mãe, Samba Kɛlɛpilu, teria sido o segundo a se instalar. Os Kɛlɛpilu fundaram seu povoado em terras de Koluntanga, portanto, em terras Karambe. Assim, os mestres da terra (*yayye*) são os Karambe de Koluntanga. Os Kɛlɛpilu são os mestres do lugar (*yalu*) e mestres da água, mas devem informar o povoado de origem Dagabidɛ antes de realizarem o ritual de purificação. As primeiras instalações do povoado depois do desmatamento e também o pacto com o lugar foram feitos com a cooperação das pessoas de Koluntanga. O Binu obtido por eles através dos *yɛbɛn* na mata – chamado *yakɔ-Binu* – está fixado próximo ao povoado de Koluntanga. A interdição totêmica dos Kɛlɛpilu é a tartaruga d'água, *kire*, e uma aliança *damaga* ou *mangu* preside as relações com os Tapilu do povoado de Domo.

Wendegele tornou-se uma localidade importante do ponto de vista deste estudo, sobretudo porque ali vive uma família de terapeutas reconhecidos pelo tratamento de uma problemática psíquica *yapilu*. Possuidores de um *gelu* poderoso, tornaram-se referência para a população dos povoados que os circundam.

Lembramos que por *yapilu* entende-se, em primeiro lugar, uma doença que produz uma manifestação descrita da mesma maneira por diversos entrevistados, atingindo principalmente mulheres, que caem, gritam e batem palmas. Este seria o efeito provocado pela possessão do *kinde-kindu* de uma mulher que morreu grávida, ou durante o parto (elemento de desordem por excelência, pois põe em risco a sobrevivência da sociedade), ou ainda virgem.

Após a morte de uma mulher grávida, uma série de precauções deverá ser tomada para evitar contágio de mortes; apenas determinadas pessoas podem ocupar-se do corpo. Trata-se de famílias que possuem o *gelu* de *yapilu* a quem são destinados os pertences da morta. O marido deve passar por ritos de purificação, caso contrário sua futura esposa morrerá sem procriar.

O *abaga* de *yapilu*, com o qual o tratamento da doença de mesmo nome é realizado em Wendegele, permanece guardado na casa do primeiro proprietário, mas, atualmente, o *abaga* de *yapilu* passou a ser destinado somente aos rituais necessários ao tratamento e à proteção contra este mal. O *abaga* foi trazido pelo ancestral do atual responsável pela *gin'na* e pelo *gelu* de *yapilu*, o qual construiu a casa. Após a morte do primeiro proprietário, tornou-se um bem da família, terminando por envolver todo o povoado.

Tratamento Wende

São três encarregados que coordenam os trabalhos, desempenhando papéis complementares que promovem a distribuição do poder entre os segmentos de linhagens.

Algumas interdições devem ser respeitadas por todos aqueles que pertencem ao *yapilu*: comer folhas de baobá piladas no dia anterior, comer em uma escada, soprar o que come, beber água com pedaços de carvão, comer sentado em um pilão, rir e bater palmas ao mesmo tempo, pôr fibras de vassoura na boca, pôr um pequeno bastão em seu prato, dar o grito ritual das mulheres. Além disto, uma mulher não deve subir sobre o teto de uma casa enquanto alguém que teve *yapilu* está lá dentro.

Descrevemos a seguir um dos rituais terapêuticos que tivemos a oportunidade de presenciar.

Yapilu-Gin’na

Em junho de 1995, estivemos em Wedegele, para assistir à fixação de dois meninos gêmeos, filhos de uma mulher de Bandiagara que tinha tido a doença de *yapilu*. Tendo sido tratada pelo *gelu* da família Kɛlɛpilu, deverá todos os anos oferecer um frango como sinal de agradecimento. Além disso, seu primeiro filho, após o tratamento, deveria ser confiado ao mesmo *gelu* para impedir o contágio da doença que a mãe havia sofrido. A casa do *gelu* é lugar destinado aos rituais. Há um átrio na entrada – onde permaneceram a ex-paciente, suas crianças (gêmeos) e familiares acompanhantes – e uma sala central – onde estava depositada a cerveja de milhete e onde permaneceram o mais velho e responsável, seguido de seu sucessor (Mɛba Kɛlɛpilu), seu filho (Igre Kɛlɛpilu), nós (eu mesma e Somine, o intérprete). A única pessoa a entrar no pequeno recinto em que se encontra o espaço para os sacrifícios a *yapilu* foi Tabɛmɔ Kɛlɛpilu, que possui a faca sacrificial e sobre quem recai uma série de interdições. Os animais trazidos foram: uma cabra, duas galinhas e um pintainho.

O patriarca inicia com as palavras propiciatórias, *ibu sɔɔ*, evocando os ancestrais e pedindo proteção. Tabɛmɔ leva em primeiro lugar a cabra e, dizendo palavras que não pudemos ouvir, passa a faca no pescoço do animal, fazendo correr o sangue. Depois, o mesmo ocorre com as galinhas e em último lugar com o pintainho, que teve o pescoço quebrado, debatendo-se intensamente antes de morrer.

Durante esse período, a ex-paciente e seus acompanhantes permaneceram no átrio de entrada. A cabra foi, então, levada para fora, tendo a pele retirada. Não saiu por onde entrou, mas por uma comunicação pelo lado direito de quem entra. O coração e o fígado foram grelhados e oferecidos ao mais velho.

O ambiente é sério. Nossa presença parece provocar um certo desconforto. Enquanto a cerveja é servida por Tabɛmɔ em uma cabaça partida ao meio, Ygre pronuncia as palavras que precedem a purificação da mulher que se senta no pátio anterior da casa. Quatro bambuzinhos de cerca de cinco centímetros, pedaços da casca de uma árvore, chamada *saa*, e de carvão são passados em sua boca, na mesma seqüência, com a mão esquerda, no sentido esquerda-direita. A mulher mordeu e cuspiu os quatro pedaços de casca de *saa* e os quatro pedaços de carvão. Os dois bebês passaram pelo mesmo processo (sem morder).

Em seguida, o sacrificador, sempre com a mão esquerda, passa sobre a cabeça da mulher os mesmos materiais utilizados, com movimentos da frente para trás e, depois, da direita para a esquerda. Faz, então, a raspagem da cabeça das crianças, que consiste em cortar uma porção do cabelo. O líquido retirado do *gelu* é oferecido à mulher, que o coloca na boca e cospe após Tabɛmɔ ter, ele mesmo, ingerido e cuspido quatro vezes sobre a cabeça da ex-paciente.

Uma porção de pó da casca da árvore *pɛlu* (*Khaya senegalensis*) é colocada em sua fronte, orelha direita, orelha esquerda, espaço interclavicular, esôfago, na mão direita e na esquerda (entre o polegar e o indicador, na parte dorsal), no pé direito e no esquerdo (entre o primeiro e o segundo artelhos) e, por fim, nas narinas. Tudo se repete para cada um dos meninos, mas o início dos movimentos inverte-se, agora da esquerda para direita, e eles repetem-se três e não quatro vezes. As narinas são evitadas, pois o pó colocado é muito forte, fez a mãe espirrar diversas vezes. O restante das vísceras é levado ao patriarca que come uma parte e guarda o restante em seu chapéu, *bɔgɔ*. A carne será partilhada mais tarde entre todos.

Uma outra localidade que se aproxima de Wendegele por também manter as práticas históricas dogon é Kundu-Kikinu. Situado entre paredões rochosos, completamente escondidos no meio das escarpas da falésia, este pequeno povoado revela, desde o primeiro momento, um encanto particular. Representa a parcela imediatamente visível de uma comunidade muito maior que migrou para a planície em busca de novas terras, um lugar sacralizado que mantém vivo o calendário ritual dogon. Os habitantes de Kikinu são os responsáveis pelo tratamento de diversas doenças e de cultos aos ancestrais dos Dara.

Kundu-Kikinu

Conhecemos Kikinu em janeiro de 1996, já nos últimos seis meses de nossas atividades em terras dogon. Havíamos deixado Sanga a mais ou menos dez quilômetros quando chegamos na nova Kundu-gin'na, povoado que, com a cristianização (*mɔnpɛru*), transferiu-se para o pé da falésia, onde a missão católica havia feito um poço com bombas manuais, o que facilitou o acesso à água.

Ali encontramos, na casa de Keneko Dara, uma calorosa acolhida e conforto. Keneko nos informou que um de seus sogros (ele tem quatro esposas) era um conhecido teraputa de *weje* (TƆ), loucura. Este fato mudaria o rumo dos trabalhos nos meses seguintes.

Em nossa primeira passagem por Kikinu, não encontramos o terapeuta Antɛmɛlu Dara, mas Keneko nos apresentou aos homens que estavam reunidos no pé de uma gruta, onde um grande Amba e uma casa-caverna cheia de ossos e objetos incrustados davam a este espaço uma atmosfera particular. É ali que a cerveja é compartilhada em dias de *kɔnjɔ-bai*, quando uma mulher abre sua casa para a venda da cerveja preparada. É lá também que as reuniões importantes para a comunidade de Kikinu acontecem. Marcamos, então, nosso retorno para alguns dias depois.

Ao voltarmos, soubemos por Keneko que havia chegado, naquele entardecer, uma mulher que subiria para ser tratada em Kikinu. Conhecendo a dificuldade de poder observar um ritual de tratamento em um local onde não éramos conhecidos, mas motivados pela oportunidade da situação que se apresentava, apressamo-nos em subir.

O diálogo com Antɛmɛlu e os outros homens que estavam reunidos na gruta transcorreu sem tensões e nossa chegada foi recebida de forma muito calorosa. Pudemos presenciar todo o movimento para o ritual que deveria se realizar em nome de Yaere, a mulher que subiu logo depois de nós. O fato de que nossa chegada tivesse coincidido com a sua foi interpretado como um sinal que facilitou a permissão para que pudéssemos acompanhar os acontecimentos, fotografar e filmar. O tratamento e o conhecimento mais diretamente ligados à loucura constituem parte do saber dos Dara e inserem-se no processo de sua formação e história.

Retomamos, assim, alguns elementos desse processo no intuito de situar os dados sobre a problemática da loucura em contextos mais abrangentes. Kundu-Kikinu faz parte de um complexo habitacional conhecido por Kundu, composto também por Kundu-da, Kundu-Dogomo, Kundu-Gin'na e Kundu-Ando. Embora possuindo laços estreitos, cada localidade guarda história e saberes próprios que as distinguem uma das outras de forma igualmente importante. Nossas atividades

concentraram-se em Kikinu e, de forma secundária, em Kundu-da, pois Kikinu é às vezes considerado um bairro de Kundu-da. A população de Kundu-da e Kundu-Kikinu era de 450 pessoas,[167] aproximadamente, em 1995. Mas, em Kikinu, viviam cerca de 65 pessoas em 1996. Separados fisicamente por escarpas altas das rochas da falésia, a movimentação cotidiana é, para o visitante, uma aventura, sobretudo de Kikinu para Kundu-da e para as terras cultiváveis. A desenvoltura de mulheres, homens e crianças ao percorrerem estes caminhos é admirável, e a paisagem, deslumbrante. Kundu-da ressente-se de um despovoamento. Muitas casas foram abandonadas por moradores que migraram sobretudo para a planície.

Migraram, também, para Mopti ou Bamako ou para a Côte d'Ivoire. Duas grandes migrações parecem ter ocorrido na década de 40 e depois, nos anos 60, segundo Bureimane Dara (nosso principal guia em Kundu-da), devido à seca associada à situação de ausência de conflitos na planície. Assim, algumas localidades foram repovoadas por gente de Kundu, como: Berelu, Diɛlu, Daŋa Daŋatɛnu, Kantuma, Yɔru, Amu, Toru, e por uma parcela importante de Madugu e Sɛduru.

Permaneceram um ou dois homens de cada linhagem e suas esposas e filhos, guardiões da história ancestral que zelam pelo bem-estar de todos os membros na medida em que se encarregam das obrigações principais.

A língua local é o tɔrɔ-sɔɔ, mas há uma variante denominada, por eles, kundu-sɔi. Em Kundu-da, muitas pessoas se dizem muçulmanas, mas não existe mesquita. Houve uma tentativa de construção por volta de 1968 de uma mesquita a qual acabou sendo destruída por aqueles que se oponham à islamização.

Em Kikinu "ninguém reza", proclama Antɛmɛlu. No entanto, sabemos que seu filho, que vive em Bamako, converteu-se ao cristianismo e outros acabaram migrando por diferentes razões. Muçulmanos ou cristãos continuam a procurar os responsáveis por diferentes cultos para solicitar proteção e para buscar ajuda e tratamento de diversas doenças. Assim, pareceu-nos que mesmo quem buscou uma religião se beneficia do fato de que pelo menos um ou alguns dos familiares mantenham as práticas ancestrais. Geralmente o patriarca, ao assumir os deveres da *tire-ginu* (termo em tɔrɔ sɔɔ que designa casa dos ancestrais), ou seja, de sua linhagem, deve recusar a religião que havia assumido. Dessa forma, deve retomar os cultos aos ancestrais em nome da continuidade da família. No caso de recusa, vários procedimentos devem ser realizados para que alguém mais jovem possa manter as práticas ancestrais. Estes fatos mostram a pungência da situação atual e a importância de Kikinu para aqueles que se mantêm fiéis aos

[167] Informação fornecida pelo chefe administrativo de Kundu-da a partir do levantamento realizado em 1995.

cultos dos antepassados (*tirɛ-ã*). Kikinu parece guardar a densidade que transforma aquele pequeno espaço em um grande lugar onde cada coisa visível aos olhos de quem passa se desdobra em uma multiplicidade inimaginável.

Os moradores do complexo habitacional de Kundu descendem de ancestrais guerreiros que se reuniam em torno de um nome de prestígio e de populações pré-Dogon (Tellem) ou Dogon (Dumbo). Os Dara se dizem Keita, nome que mantiveram até a chegada a Kani-Bonzon onde ganharam o nome Gindo; em Ɔmɔn, tornaram-se Ogoimba e apenas os que chegaram a Kundu receberam o nome Dara, que é o nome de uma rocha onde subiram para se instalar. Pertencem a Ono, uma das quatro grandes unidades sociopolíticas fundadoras da sociedade dogon. A fundação de Kundu-da é atribuída é Titati Ogoimba, o mais velho entre os primeiros a chegar e ocupar o lugar (na realidade, o mais velho seria Bamakɔro Ogoimba, mas ele pertencia à geração posterior à de Titati).

O povoado de Kundu-Kikinu constituiu-se, segundo os relatos de Amaingɛrɛ, Antandu e Antɛmbɛlu, a partir da chegada de dois irmãos caçadores que ali se estabeleceram. Uma controvérsia instala-se a cada discussão sobre qual seria o povoamento mais antigo. É provável que os Dara tenham se instalado primeiro em Kundu-da, expulsando seus antigos moradores, e que o povoado de Kikinu tenha sido ocupado posteriormente por eles embora já fosse habitado. Seus antigos moradores partiram (ou tornaram-se aliados assumindo o mesmo nome), deixando parte de seus objetos sagrados e ensinando alguns dos cultos dos quais as famílias de Kikinu são os guardiões.[168]

Os Dara são mestres do lugar, mas não da terra – que pertence aos Dumbo que vivem em Yugɔ-piri e no povoado de Kundu-Ando e em Gumɔn (pequena localidade vizinha).

No que se refere ao tratamento da loucura ou problemáticas semelhantes, dois importantes recursos estão presentes em Kikinu, o culto ao *ginu* e a *yapilu.* Trata-se, no primeiro caso, de seres metade homem, metade vegetal, responsáveis por doenças e infortúnios (Jolly, 1995). As origens de ambos confundem-se com a fundação de Kikinu. O *yapilu* teria sido trazido desde o Mandê por seus ancestrais.

Oitiɛn[169] é o nome do conjunto do *ɔmɔrɔ ginu*,[170] elementos e local consagrados ao culto do *ginu.* Foi, segundo Amaingɛrɛ e Antɛmɛlu, encontrado por seus ancestrais quando chegaram ao local. Pertencia aos antigos moradores

---

[168] Alguns cultos, como o da *tire-gɛm (ou tire-ginu)* ocupada por Antɛmɛlu, são iniciados apenas com a presença de determinadas pessoas de Kundu-Ando; eles são Dumbo – família instalada em grande parte em Yugɔ-Piri – e considerados descendentes dos Tɛllɛm.

[169] *Oitiɛn* deriva da elisão de *oru-timɛ, oru,* mata e *timɛ,* árvore. Este local é, portanto, consagrado ao culto da árvore da mata (Amaingɛrɛ Dara).

[170] Chama-se *ginu* porque, através dele, o *ginu* que está sobre a pessoa é expulso (Amaingɛrɛ Dara, entrevista).

que viviam na gruta[171] sobre árvore de *kumu* (*Ficus platuphylla*). Eles fugiram, instalaram-se em uma gruta mais abaixo e depois foram para o que é hoje o povoado de Kundu-Ando. Passou algum tempo sem que o *ginu* fosse *regado*, mas os novos habitantes de Kikinu buscaram e realizaram uma aliança com os antigos moradores para retomar o culto.

Diz Amaingɛrɛ Dara (em entrevista) que eles carregaram uma parte do *ginu ɔmɔlɔ* (o *sabi*, pulseiras de proteção, e objetos pequenos), mas o núcleo mais importante "foi vendido por alguns búzios, não muitos, pois quem está fugindo não pode querer muito". O primeiro responsável foi, segundo Antɛmɛlu, o caçador de nome Nommo, irmão mais novo do responsável pela fundação de Kikinu chamado Ba-jiɔ.

Nenhuma referência foi encontrada na bibliografia sobre o tratamento de *weje,* loucura (*wede-wede*/DO), vinculado ao *oitiɛn*, culto do *ginu* em Kikinu. Jolly (1995) informa sobre o tratamento de mulheres estéreis e vítimas de abortos repetidos que se confiam ao *oitiɛn*. Ele é composto de duas unidades que foram separadas por eles, pois foram encontradas lado a lado, segundo Amaingɛre. Uma delas é masculina (*ana*) e está situada na mata – no caminho que leva a Kundu-da –, a outra é considerada feminina (*ya*) e está ligada ao espaço doméstico, ficando em uma casa pequena no povoado. Havia uma grande árvore de *kumu*, figueira, que morreu e no mesmo lugar brotou aquela que se vê hoje em dia. Segundo Amaingɛrɛ Dara (entrevista), "se a loucura monta em alguém ou se uma mulher tem dificuldades no parto, é lá que nos dirigimos para fazer a prece".

O *ginu* pode ser encontrado tanto na mata como em casa, pode ser visto onde se forma o vento e, como o vento, não pode ser definido (Amaingɛrɛ, entrevista). De forma sucinta, em torno ao *ginu* podem ser realizados diferentes processos rituais igualmente importantes. Existem os ritos para purificação por meio dos quais a pessoa se confia para obter proteção contra infortúnios em geral. A pessoa pode solicitar, ainda, ajuda contra os problemas de parto ou para que os filhos recém-nascidos sobrevivam. Neste caso, um vínculo se estabelece e a pessoa deverá guardar diversas interdições e participar dos ritos coletivos de agradecimento e fazer sacrifícios com regularidade. Outros dois processos rituais são para fixação do infortúnio e para agradecer. Faz-se o rito de fixação (das forças que desprovidas de suporte tornam-se perturbadoras), *dɛptɛrɛ*, e depois o rito agradecimento, *gana birɛ pó.* No caso de *weje*, a pessoa permanece no povoado até raspar a cabeça (*ku kai*) e realiza-se, todas as tardes, um tratamento. O medicamento utilizado é mantido em uma jarra que compõe o *ginu.*

---

[171] Eles consideram que a fundação de Kikinu foi realizada pelos próprios Dara, pois aqueles que viviam lá antes não construíam casas, viviam em grutas (Amaingɛrɛ, entrevista).

Para Yaere, a mulher cujo ritual de cura acompanhamos, eram necessários dois tipos de ritos, um destinado ao *ginu e* outro de purificação *do ɔmɔro de yapilu*, ao qual ela havia se confiado depois de perder três bebês consecutivamente. Este segundo rito tornou-se necessário porque ela havia deixado de respeitar suas interdições. Yaere trouxe consigo para Kikinu sua filha de dois meses, que a irmã amamentou durante o período do tratamento.

A história do sofrimento de Yaere inicia-se, segundo relato dos familiares, com uma crise, doze dias antes de nosso encontro na localidade onde vive com seu marido, Orukamu. Ela se havia confiado ao *ginu-ɔmɔrɔ* cerca de um ano antes. Veio trazida por familiares: mãe, irmã, cunhado e um primo da doente que é, também, parente do terapeuta Antɛmɛlu. Os moradores de Kikinu contaram que Yaere teria acordado muito agitada e estava sentada próximo à *tugu-na* quando deu um grito e saiu correndo para fora do povoado, dizendo que 'coisas' vinham em sua direção. Após três dias de tentativas de tratá-la em casa, procuraram um dispensário médico, onde o técnico lhe aplicou duas injeções e lhe deu comprimidos para dormir. Depois da medicação, ela não falou mais. Para Antɛmɛlu, os sinais iniciais (como fugir para a mata, agitação e medo frente a coisas que pareciam querer atacá-la) justificavam sua interpretação de que era loucura, *weje* (TƆ), provocada por *ginaji*.

Ela é uma jovem mulher com cerca de 25 anos que apresentava uma hipotonia generalizada, não conseguia se manter em pé ou mesmo articular qualquer palavra (murmurava com esforço); foi carregada do pé da montanha até Kikinu e depois até o local do ritual no dia seguinte à sua chegada.

Yaere chega para o rito apoiada pelo irmão do marido, seu primo e pela irmã enquanto Amaingɛrɛ termina de preparar o lugar. Chega, depois, Antɛmɛlu com seu cajado. O espaço impressiona o visitante por sua beleza singular, desenhado entre as rochas e por uma figueira cujas raízes se seguram em uma fenda na pedra. Embaixo, pequenas pedras desenham um espaço que circunda a planta, onde uma jarra arredondada de cerâmica, forquilha e ganchos de madeira e uma pequena cavidade fechada com pedras pequenas e arredondadas formam a parte facilmente observável do *ginu-ana.*

O ritual tem início com a purificação do corpo enquanto Antɛmɛlu recita o *ama-boy*, solicitando o auxílio dos ancestrais. A purificação é feita com carvão que ela morde e cospe na mão de Amaingɛrɛ, que leva para a mata aquilo que é extraído de Yaere, passando antes as mãos em torno da cabeça da mulher.

Yaere é então trazida e apoiada de forma a ficar em pé diante de Antɛmɛlu, e se iniciam as escarificações: na fronte, sobre a coluna (na altura da cervical e da lombar), na parte posterior do joelho, no esterno, próximo ao umbigo, sobre o joelho e entre os artelhos de cada pé. A seguir, nos mesmos pontos e com a

mesma navalha, é colocado um pó que foi retirado do *ɲaŋa-dulɔ*.[172] Yaere cospe e Amaingɛrɛ leva o material para depositá-lo entre os rochedos. Fazem então a libação com a cerveja de milhete sobre as diferentes partes do *gelu*. O primeiro e depois o segundo frango são sacrificados enquanto Yaere permanece sentada sobre uma pedra. Atimɛ massageia levemente seu corpo.

A cabra preta é então sacrificada e depois é jogada de um lado para o outro, passando por cima da cabeça de Yaere quatro vezes. O animal morto tem as patas cruzadas e sobre elas o pé direito de Yaere é apoiado, então Amaingɛrɛ corta a unha atrofiada do animal e vai jogá-la em algum lugar distante. Yaere é levada para fora do círculo central, enquanto Amaingɛrɛ corta os tendões da cabra e os meninos da família Dara depenam os frangos e preparam a fogueira para grelhá-los e para cozinhar a carne da cabra.

Atimɛ tem Yaere em seus braços; é possível observar o esforço dela para falar, com movimentos buco-maxilares difíceis. Outro homem, Ampɛlu, tira a pele do animal e retira uma membrana (parece ser o peritônio) com a qual Amaingɛrɛ cobre o *ɲaŋa-dulɔ.* O responsável, Antɛmɛlu, pega o fígado já grelhado, corta com as mãos um pequeno pedaço que joga ao lado (a parte do *ginu*) e depois come; a seguir, o fígado pode ser repartido entre os presentes.

Inicia-se uma outra parte do rito. Amaingɛrɛ pega o *ɲaŋa-dulɔ* e um pedaço de cabaça contendo um ungüento preto feito de creme de *karité* e pó retirado de pequenos *ɲaŋa-dulɔ* que escavou com navalha. Soma-se aos dois primeiros ingredientes a água retirada do cozimento da carne de cabra.

Yaere fica sentada de costas para Antɛmɛlu, e Atimɛ, atrás dela, segura o *ɲaŋa-dulɔ* sobre a cabeça da moça. Inicia-se uma nova recitação, ao mesmo tempo em que Atimɛ bate o objeto contra a cabeça de Yaere e Amaingɛrɛ espalha, aspergindo, o líquido sobre ela. A seguir, ele pega uma foice mantendo a lâmina deitada e insere o ferro entre o *ɲaŋa-dulɔ* e a cabeça. Neste momento, todos gritam: hei! hei!, batendo pedaços de ferro e madeira sobre pedras e terra. Ampɛlu balança a cabeça de Yaere, que segura entre as mãos, Amaingɛrɛ vai despejando o líquido da cabaça sobre o *ɲaŋa-dulɔ* que Atimɛ bate contra a cabeça; em seguida, o objeto é passado pelo corpo da moça. Finalmente, passam o ungüento em seu corpo e ela é retirada. A carne será distribuída e consumida mais tarde pelos homens.

Ritos como este realizado para Yaere cumprem-se junto ao *ginu-ana* e são chamados, por eles, de *ginu-dɛptɛrɛ* (fixação do *ginu*). Por este processo, o mal é fixado e a pessoa, introduzida em um novo grupo, recebendo proteção e comprometendo-se a respeitar suas interdições e a agradecer seu concurso. Descrevemos o que conseguimos observar durante o tratamento de Yaere, que

---

[172] Objeto de culto. Ver discussão sobre *gelu* e *ɔmɔlɔ* nas páginas 175, 176 e 177.

após seis meses voltou para casa, tendo retomado sua vida cotidiana ao lado do marido e da filha que havia crescido com saúde.

Se uma pessoa adoece, é necessário, para o tratamento, providenciar um bracelete de ferro retorcido (*sɛŋɛ*), que ela utilizará durante o período do tratamento, um pedaço de ferro (*inɛ*), além de preparar cerveja, um frango e um animal (de quatro patas), geralmente cabra ou carneiro. Assim, a pessoa entra, ou seja, confia-se (*ko ni yoi)*, através do *dɛptɛrɛ*, fixar, que pode ser entendido como fixação do mal que, sendo mais potente do que a pessoa, provoca um estado de desordem do qual a doença é expressão.

Se a pessoa consegue curar-se, faz-se o rito de agradecimento (*gana birɛ po*), mas ela só será liberada para voltar para casa após raspar a cabeça (*ku kai*). Depois, deverá voltar para o grande ritual do *ginu* (que ocorre em anos alternados) a fim de agradecer e prevenir-se contra novas doenças ou recaídas, trazendo um frango, milhete e sal. Se não voltar, diz-se que "sua palavra ruim recairá sobre ela mesma e a doença poderá retornar" (Amaingɛrɛ Dara, entrevista).

Qualquer pessoa pode vir confiar-se e assim garantir proteção. Amaingɛrɛ afirma que cerca de vinte pessoas passaram o ano de 1995 em Kikinu por este motivo. Nestes casos, as pessoas devem trazer dois frangos, sal e creme feito das amêndoas da árvore de *karité* (*Butyrosperniun parkii*) para a purificação. Os frangos são sacrificados e grelhados; depois, uma coxa é dada à pessoa que se confia e, no final da tarde, um pouco da água do *omɔrɔ* do *ginu* é vertida sobre a cabeça da pessoa. Ela passa a noite no local e na manhã seguinte pode ir aonde desejar, explica Amaingɛrɛ. Yaere parecia receber um importante suporte afetivo, e lentamente fomos percebendo alguns dos componentes de sua terapia que nos pareceram fundamentais:

- A acolhida, o fato de ter sido assumida pela comunidade de Kikinu e, particularmente, pelas famílias de Antɛmɛlu e Amaingɛrɛ. Durante seis meses viveria com eles e iria reassumindo as atividades do dia-a-dia, mas sem a responsabilidade de conduzir uma casa. A experiência da crise transforma-se em vivência que pode ser comunicada e compartilhada. Uma das características principais do rito e do tratamento é ligar pessoas entre si, pessoas e coisas, pessoas vivas e as que já viveram; pessoas, coisas e mundo de seres não visíveis.
- As ações se desenrolam através de atos carregados de sentidos que parecem separar a pessoa de seu sintoma. Este parece ser percebido como sinal de desordem e como manifestação de esferas exteriores à pessoa, mas que possuem uma participação ontológica. Construir uma separação entre a pessoa e seu sintoma permite fixar o mal no *gelu* e definir um destino diferente para ela. A pessoa poderá, assim, reelaborar processos desagregadores e de dispersão

com a ajuda dos vínculos que vão sendo re-tecidos durante o período do tratamento, que foi de seis meses no caso de Yaere. Do *gelu* participam o doente e muitas outras pessoas que a ele se confiaram, não apenas para curar um mal presente, mas também para se proteger de outras desventuras e para favorecer a produção de cereais e realização de desejos.

- A afiliação e a reativação de sentimentos e lugares de pertencimento, portanto, de possibilidade de reorganização, que reorientam não apenas a pessoa, mas também seu grupo de referência imediato.

Ficamos em Kundu-Kikinu durante alguns dias depois do ritual. Nos meses que se seguiram, procuramos nos aproximar do quotidiano do povoado, participar de suas festas e nos inteirarmos, ainda que parcialmente, de suas dificuldades e de suas histórias. Foram momentos de sínteses e descobertas, uma experiência em que se revelava a vida de uma localidade profundamente ligada aos valores e às práticas ancestrais.

Durante os seis meses em que permanecemos trabalhando em Kikinu, conhecemos três doentes: Yaere, citada anteriormente, Bagara e Yadommo. Todos os três considerados doentes de *weje* por Antɛmɛlu e Amaingɛrɛ.

Em Kikinu, a forma de expressão local (em *kundu sɔi*) utilizada preferencialmente para designar uma pessoa considerada louca é *inɛ ibɛla,* cuja tradução literal seria 'pessoa não amada', expressão que evoca, de forma alusiva, a bruxaria ou uma doença considerada grave (como o caso da loucura) de um parente ou de alguém afetivamente próximo.

A loucura para os terapeutas de Kundu-Kikinu pode ser quente (*weje ɔgu*) ou fria (*weje kaaru*) e significa a manifestação de uma desordem do todo dinâmico, isto é, dos elementos que constituem a pessoa. Alguns tipos de desordem foram citadas por esses especialistas:

1. a pessoa pode ter sido embruxada, *inɛ dawuru daburu.* O *ginu* pode subir numa pessoa, fazendo que ela fique com a cabeça desarranjada (*ku wo ginɛ bo*) ou revirada (*ku ɲaboi*). A bruxaria (*dabu*) que pode ser classificada como branca (*dabu piru*), preta (*dabu gɛm*) ou vermelha (*dabu bannu*), dependendo do *ɔmɔlɔ* através do qual age o bruxo.
2. a pessoa que tem cabeça leve (*ku wɔ wɛi gibɔ*) pode ser montada por um *ginu, yapilu* ou por *antumbulum* e ficar louca. *Yapirin*, o *ɲama* das mulheres mortas grávidas, pode subir na cabeça de alguém (*inɛ ku nɛ u-urɛi*), e o *ginu* que vive nas árvores (*ginu timɛn*) pode também gritar e pousar sobre a cabeça de uma pessoa, deixando-a louca. Através da adivinhação é possível identificar se foi o *ginu* ou o *yapirin.*

3. a transgressão das regras vinculadas à sociedade das máscaras (*emuna*) pode, segundo Amaingɛrɛ, levar à loucura caso a pessoa não pague a multa (cerca de quatro dólares) e faça a purificação necessária diante do lugar de culto e objetos sacralizados.

Ainda que diferenças importantes possam ser apreendidas em cada localidade, percebe-se uma série de valores e práticas comuns ligados à concepção e ao tratamento da loucura. Aquilo que se irradia na manifestação das doenças (dores, esperanças, conflitos, incertezas, desejos) movimenta-se em esferas de saberes que deslocam a experiência individual para a coletiva, a transgressão para a reparação, buscando reinstaurar o sentimento de pertença e de co-participação, enunciando uma nova filiação.

Parece-nos difícil precisar os limites de um processo terapêutico em sociedade de universos múltiplos como a dogon. Nossa intenção tem sido compreendê-lo como uma das possibilidades que se abrem a quem adoece, bem como de apreendê-lo na complexidade e dinâmica que caracterizam o humano e a vida.

Onde começa a terapia? No instante mesmo em que ações de ajuda têm lugar, quando se inicia uma ação especializada ou desde os primeiros sinais de manifestação da doença, signo inteligível que deve principiar reações de solidariedade?

Não seria possível desconsiderar os caminhos que levam à busca de sentido, o diagnóstico da situação que pode ser dado por um familiar ou, como ocorre freqüentemente, pela adivinhação. Além de fazer com que o mal entre em um universo de sentidos conhecidos, ele abre as portas para que a eventual busca de um especialista seja bem-sucedida. Dessa forma, acreditamos que todos os processos interpretativos pertencem ao mundo do tratamento propriamente dito. A significação existencial da doença e a compreensão de suas múltiplas causas, que agem umas sobre as outras, necessitam ser entendidas dentro de um contexto interdependente de forças que atuam sobre a pessoa e com as quais ela deve dialogar para reencontrar seu momento de equilíbrio dinâmico.

Em um contexto em que se concebe a vida como transformação e recriação permanentes, saúde significa cumprir o próprio destino, absorvendo a própria responsabilidade e, ao mesmo tempo, adquirir, por meio de escolhas oportunas de vida, potência e dignidade (Coppo, 1993b).

Pudemos constatar, como já haviam descrito vários autores (Coppo, Tinta, Mounkoro), que a sociedade dogon possui, em suas diferentes línguas, termos vinculados à designação e à compreensão da doença mental (como reconhecimento de um estado patológico) e da loucura (como fenômeno humano).

Para definir uma situação considerada patológica (*lulɔ*), encontra-se terminologia própria em diferentes expressões dogon; trata-se de *wede-wede, wɛze* (donno sɔɔ); *keke* (teŋe kã); *weziɛ* ou *wezenin* (toro sɔɔ); *wezegi* ou *nokigu jonno* (dogulu sɔɔ). Além de *wede-wede*, usa-se uma linguagem figurada, seja para indicar a loucura (compreendida como uma doença grave), seja para indicar a presença de uma problemática psíquica menos grave ou definitiva como: *ku kibeli* ou *ku kɛw wɔ lɔ* (cabeça incompleta); *ku bilia dɛ* (cabeça que se inverte/ revirada); *ku ginna wɔ* (cabeça que se espalha, que se dispersa e divide).

Wede-wede, loucura, é classificada pelos Dogon entre as grandes doenças; junto com a epilepsia e a hanseníase (lepra), compõe o grupo das doenças consideradas mais graves em 16 localidades pesquisadas (Bamia, 1992). Uma vez assim diagnosticada, as possibilidades de recuperação diminuem consideravelmente. Decorre daí o cuidado mesmo na utilização da palavra que designa a doença, que é denominada muitas vezes de maneira metafórica.

Como noutras sociedades negro-africanas, a doença é uma entidade que se movimenta, isto é, sobe, desce, passeia, viaja, enfim, age. Com relação à pessoa que ficou doente, diz-se: *lulɔ ku wɔ mɔra dambe*, a doença montou sobre sua cabeça; *lulɔ won agi*, a doença o prendeu; *lulɔ ku mɔnɛ daŋa*, a doença sentou em sua cabeça.

Em suas pesquisas sobre a representação de doenças contagiosas entre os Dogon, Roberto Lionetti (1994: 4) afirma que esta se constrói como “imagem espacial da doença (contagiosa ou não) que faz dela uma realidade, móvel e autônoma, fortemente inscrita na geografia do espaço vivido”. A doença má, ainda segundo o autor, move-se sem repouso até encontrar uma pessoa vagando inadvertidamente à sua volta para, então, montá-la.[173] Assim, a expressão correntemente utilizada de *lulɔ yala* (doença que vaga/passeia) revela um campo

[173] A expressão utilizada em donno sɔɔ é *tiŋɛ* que significa ‘pular, passar por cima’ e ‘atravessar’.

vasto de representações, pois estar continuamente em movimento é próprio da doença, do vento, dos seres não visíveis que dividem com os homens o espaço terrestre, do *kindi-kindu* (ou *kikinu*), dos cães, dos ladrões e malfeitores (bruxos). Além disso, a expressão *indɛ yala* (pessoa que vaga/passeia) é uma linguagem figurada para designar loucos, mendigos, prostitutas ou homens que correm (assim considerados) atrás das mulheres (Lionetti, 1994).

No caso de febre e de loucura, diz-se que essas manifestações montam ou sobem na pessoa (*wede-wede damba*), mas *wede-wede* não 'monta' em qualquer pessoa. Os terapeutas do Planalto Dogon consideram que as pessoas de cabeça leve, *indɛ ku wey* (donno sɔɔ), *kunogoro ŋɛru* (teŋe kã), *dana wei* (tommo sɔɔ), que expressam de forma marcante suas emoções e têm medo facilmente, estão mais expostas aos perigos da doença. Entretanto, aquelas consideradas de cabeça pesada, *ku dogozo* (donno sɔɔ), *dana dogodu* (tommo sɔɔ), estão mais protegidas, menos expostas ao medo, *nɛ*, fator desencadeador da crise; sendo assim, raramente sofrerão de *wede-wede*. Essas informações confirmam os dados colhidos por Lionetti a respeito das condições propícias para a transmissão de doenças contagiosas. A doença contamina mais facilmente a pessoa frágil; tanto a resistência quanto o contágio são explicados com base em características pessoais ligadas à qualidade do sangue, à leveza/dureza da cabeça e ao medo.

Em outras palavras, a doença pode pegar (*indɛ lulɔ aga*) mais facilmente a pessoa que possui sangue doce (*ni ɛllu*), que é leve (*ni wei*) e tem cabeça leve (*ku wei*). O contrário ocorre se a pessoa possui sangue amargo (*ni gallu*), que é também pesado (*ni dogodɔ*), como descreveu Lionetti (1994).

Estas condições individuais são consideradas hereditárias, transmitidas de uma geração à outra, mas existem circunstâncias ou eventos que podem fragilizar as pessoas, deixando-as mais expostas às doenças.

Às vezes, a designação do problema psíquico respeita preferencialmente o agente causal suposto ou o mediador da ação deste agente. É o caso dos termos *gɛzɛ* (vento); *gɛzɛ pazɛ* (vento ruim); *ogulu bɛlɛn* (seres da mata); *yɛbɛn geze* (*yɛbɛn* que viaja através do vento); *yɛbɛn tɛbili*[174] ou *yɛbɛn lagi* (apanhar de *yɛbɛn*), *yɛbɛn nindimi* (que o *yɛben* assustou). O vento, *gɛzɛ (wewe* em *tommo sɔ)*, foi alvo de investigação dos pesquisadores italianos, revelando-se como categoria complexa com sentidos múltiplos; trata-se de uma mediação (um vetor, segundo a linguagem médica) através da qual se movimentam doenças diversas e os seres não visíveis que podem transmitir numerosas doenças

---

[174] Além dos *yɛbɛn,* diferentes seres não visíveis podem agir, isto é, assustar, bater; trata-se dos *ginaji, jinu, andumbunlun*, entre outros.

(incluindo alguns tipos de loucura), mas constitui ela mesma uma categoria de diagnóstico independente.

Ainda que convivam, na linguagem corrente, as formas metafóricas de *wede-wede* necessitam ser distinguidas de uma série de designações de problemas de tipo psíquico/psicológico que não são considerados como *wede-wede* (por não possuírem a mesma gravidade), mas possuem já um estatuto de doença. Servindo-nos das palavras de Coppo (1992: 105), "não encontramos classificações hierárquicas reciprocamente excludentes (...). Existe um modo de designar os fenômenos que se baseia na acumulação progressiva de elementos qualificantes, cada um referindo-se a um repertório heterogêneo". Tal designação procura, principalmente, nomear o agente em questão, que, por sua vez, informa sobre o prognóstico esperado, fazendo alusão à pessoa e não a uma doença como entidade nosológica.

Os quadros a seguir agrupam, em diferentes expressões dogon, essas categorias divididas em subgrupos de termos e expressões:

1. que indicam a presença de uma problemática identificada imediatamente como loucura, mas que se refere a ela por metáforas;
2. vinculados a situações atípicas e de anormalidade que podem ser ou não sintomas de loucura;
3. relativos a doenças que, inicialmente, distinguem-se, mas que podem se transformar em loucura;
4. relativos à dor e ao sofrimento.

Quadro 3 – Doenças que podem se tornar loucura, em cinco línguas dogon

Português	donno	teŋe kã	dogulu domu	kolun don	tommosɔɔ
vento	*gɛdɛ*	*oŋo*	*ɛnnɛn*	*yale*	*wɛwɛ*
mulher revirada (*ya-biru*)	*yapilu*	*yapiri*	*yalilɛ*	_	*yapilu / n'nan*
sem tradução	*bɔnɔkɔ*	*bɔrɔkɔ*	*bɔnɔgɔ*	_	*bɔnɔgɔ*

Quadro 4 – Terminologia que indica a loucura em diferentes línguas dogon

Português	*donno*	tommo sɔɔ	kolun sɔɔ	teŋe kã
loucura	*wede-wede*	*wede/ yɛmɛ-yɛmɛ/ yama-yama*	*keke*	*keke*
louco/casa da loucura	*wede-wede ginɛ*	*yɛmɛ-yɛmɛ ginɛ/ wedegi*	*keken ga*	*keke-ginɛ*
pessoa que tem seus (seres não visíveis) sobre si	*indɛ manan lé wɔ*	*indɛ aman le wɔ*	*inda kabulo bo*	*na manan le wɔ*
pessoa que não está completa (psiquicamente)	*indɛ kew wɔ lɔ*	–	*Inda kuna yamara*	*nee kɛw wo mɔ*
pessoa cuja cabeça não está completa	*indɛ ku kɛw wɔ lɔ*	*indɛ kɛgumɛ ɔndu*	*inda kuna kieliga*	*na kunogoro kɛw wɔrɔ*
pessoa de cabeça incompleta	*indɛ ku ligeli*	*indɛ ku kibeli*	*inda kona kina ori*	*na kunogoro ligeri*
pessoa sem cabeça	*indɛ ku sɛlɛ*	*indɛ ku sɛlɛ*	*inda ko sanda*	*na kunogoro sará*
pessoa com cabeça revirada	*indɛ ku bilia dɛ*	–	*Inda kuna bindele*	–
pessoa que tem a cabeça dispersa	*indɛ ku ginna wɔ*	–	*inda kona*	*na kunogoro gina wɔ (kɔ)*
pessoa que não reconhece sua cabeça	*indɛ ku wɔ mɔ innɛ*	*indɛ ku wɔ mɔ innɛ*	*inda koɛnɛ nindo*	*na kunogoro mi inɛ*
pessoa cuja cabeça não lhe pertence	*indɛ kɔ ku wo mɔ wo mɔ lá*	–	–	na kunogoro wo ke wo kelo
dia-dia pessoa (que é inconstante, lábil)	*bai bai indɛ*	–	*inda yaya kanɛ*	*nina-nina nɛŋɛ*
sua gente voltou (pessoa que tem crises periódicas)	*manan gɔ bolia*	–	*inda yage andi*	*mãrã na yɛyɛ*

A idéia de coração leve ou cabeça leve (como na expressão popular brasileira 'cabeça de vento') opõe-se a *kindɛ dogozo*, que se refere à pessoa (coração) que não reage impulsivamente ou intempestivamente e que não se amedronta facilmente; diz-se uma pessoa madura, *indɛ ilɛ.* Essas pessoas dificilmente tornam-se loucas, são mais protegidas.

Quadro 5 – Terminologia que identifica uma diferença ou anormalidade que pode ser loucura – categorias êmicas dogon

Português	donno	teŋe kã	dogulu domu	kolun	tommo
pessoa incompleta (física e psiquicamente)	*indɛ ligeli*	*na ligeri*	*non nigaali*	*inda kieliga*	–
pessoa que sua gente (seres não visíveis/afins) estão sob sua responsabilidade	*indɛ manan baŋna*	*na marã baŋa*	*non kureije nujo*	*inda kologi umbo/inda jama baŋa*	–
sua gente (seres não visíveis) a elevaram	*indɛ manan wɔ ingili*	–	*non kureije nãn injigia*	–	*indɛ aman wɔ mo ungula wɔ*
kindi-kindu perdido	*kindi-kindu maru*	*kinɛ mãri kinɛ mãri*	*kindigu maru kindigu maru*	*kindo mare*	*kinde-kinde mara*
kindi-kindu degolado	*kindi-kindu sɛmu*	*kinɛ sɛw (sewu)*	*kindigo sɛmiɔ*	*kindo sɛmi*	*kinde-kinde sɛmɛ*
kindi-kindu preso	*kindi-kindu aga*	*kinɛ à*	*kindigo uyã*	*kindo imbi*	*kinde-kinde awa*
kindi-kindu pilado	*kindi-kindu dɔngo*	*kinɛ tere*	*kindigo tolyã*	*kindo telo*	*kinde-kinde dɔɛdu*
sua gente veio (sobre ele)	*manan wo mɔ yela wo*	*na wo mãrã yɛra kɔ*	– –	– –	– –

A discussão relativa às múltiplas causas associadas à manifestação da loucura que não são exclusivas nem excludentes, mas retroagem umas sobre as outras e podem estar associadas na origem do fenômeno,[175] permite entrever os nexos entre os sentidos do mal e a organização social. Quanto à causa, *wede-wede* pode ser:

1. vinculada ao destino ou a causas indeterminadas – *Amba lulɔ* ou *Amba wede*;
2. provocada por uma transgressão – *Dama lulɔ* ou *Dama wede-wede*;
3. enviada por outros através de sortilégios, bruxaria – *Dabile lulɔ* ou *Dabile wede-wede*;
4. provocada pelo encontro, muitas vezes involuntário, com os seres não visíveis que dividem com os homens o espaço terrestre – *Ogulu bɛlɛn lulɔ* ou *Ogulu bɛlɛn wede-wede*;
5. vinculada a um conjunto de processos e problemáticas que são associados à religião, à migração, à pobreza ou a eventos graves de vida.

Amba Wede-Wede

Amba, categoria discutida na análise dos contos, é de apreensão difícil e de sentidos e nuanças múltiplos e complexos, assumindo conotações diferenciadas segundo a forma e a situação nas quais é utilizada. Segundo Marcel Kervran (1993: 18-19), compreende: "1) o princípio criador único, Amba; 2) os espíritos inferiores ao criador; 3) altar[176] em pedra, terra, receptáculo de força vital". Os ritos e aparatos de consagração são mediações necessárias à comunicação dos homens com os ancestrais, com os seres não visíveis; através deles é possível dialogar (e procurar interferir) com as forças motrizes do universo. Entretanto, evocar Amba para se referir a um adoecimento significa assumir uma certa idéia de destino, de ordem e de desígnio da natureza contra os quais o homem se sente impotente.

Amba *lulɔ* significa doença enviada por Amba. Assim, neste estudo, a categoria Amba *wede-wede* reúne situações de crise freqüentemente atribuídas a Amba. Esta designação é utilizada normalmente quando não se reconhece a causa, quando a doença é considerada grave e incurável e para se referir a problemas

[175] O pensamento dogon não parece operar através de hierarquias causais excludentes. Ao serem questionados sobre as possíveis origens da loucura, eles mencionam diferentes motivações para uma mesma manifestação que podem se somar ou interagir. Como em um quebra-cabeça com suas peças espalhadas, as explicações não são oferecidas de maneira linear (uma peça seguida de outra próxima), elas formam um conjunto cujos elos, muitas vezes, não são perceptíveis imediatamente, necessitando de muitas mediações e de ligações para permitir o entendimento.

[176] Do francês, *autel* entendido como mediação entre o homem e o objeto ao qual se entrega (se liga), a fim de obter proteção ou outra solicitação.

psíquicos decorrentes de situações ou eventos de vida particularmente difíceis (como em situações de perda) que são percebidos como fator principal ou preponderante para o surgimento da problemática que a pessoa vive.

Dama Wede

O termo *dama* recobre, igualmente, um campo semântico amplo, significa interdição, proibição; designa um lugar sagrado onde não se pode penetrar, salvo em situações e condições específicas, como ficar nu ou não ter relações sexuais na noite anterior. Diz-se *dama kundo*, colocar uma interdição, ou ainda *endy an a tu dama*, as formigas não são proibidas aos galos; *dama nyue*, ele entrou num lugar sagrado, proibido. "Dama significa interdição ou tabu e, também, totem" (Kervran, Kassogue & Tembely, 1982: 79). Além disso, é o nome atribuído à cerimônia de celebração de mortos.

Neste estudo, utilizamos a expressão *dama wede lulɔ* para designar a doença (*lulɔ*) psíquica adquirida após quebra de um pacto ancestral, violação de lugar sagrado. Corresponde a uma categoria que reúne em si uma série de fenômenos, resultado de transgressão cometida, consciente ou não, pela pessoa ou familiar. Essa transgressão provoca a perda de uma proteção pessoal/social e a impureza do transgressor e/ou do lugar sagrado, dando origem a diferentes processos mórbidos e infortúnios.

A idéia de *dama* liga-se a existência de objetos e lugares depositários de força que podem ser perturbados em seu equilíbrio pela transgressão de regra de comportamento ou alimentar e exigem a ação do homem num processo continuado de participação e reconfirmação de um pacto que é a um só tempo ancestral-social-pessoal, compondo um complexo processo de formação da pessoa e da sociedade.

Uma série de objetos e lugares dotados de nome envolve a problemática das doenças tanto no sentido de provocá-las quanto por possuírem qualidades que os transformam em agentes intermediários da cura. Transgressão, abandono, descuido, roubo ou outro tipo de desordem (provocada por ação voluntária ou não) podem desencadear diversos eventos que põem em risco a pessoa, a família e até mesmo a sociedade. A maior parte desses aparatos é destinada à proteção, mas indica a possibilidade de agressão também. A ética de sua utilização está nas pessoas e grupos, os objetos possuem em si a possibilidade da defesa ou do ataque, diferenciação que é socialmente imputada. Os ritos juntamente com o local e os objetos que os integram, compõem o processo de socialização. Alguns deles atuam diretamente na formação da pessoa dogon, num movimento permanente e dinâmico que pode envolver desordem ou harmonização dos elementos que a constituem. Um exemplo é o *jabɛ* – quando nasce uma criança, este será seu primeiro *locus*,

destinado a garantir sua proteção pessoal. Seu pai corta pedaços de unha das mãos e dos pés, cílios e cabelos que se depositam em um ninho de passarinho chamado *jɛmbɛ-saguru kuru*. O ninho deve ser, então, colocado sobre uma pedra e esta recoberta com argila. No caso de violação do *jabɛ*, sua força pode se voltar contra a pessoa provocando algo ruim (Kervran, 1993).

Colar de proteção

Em cada povoado, podem coexistir aparatos diversos com variações significativas, é o caso *pegu* de fundação, do *taba-amba* (destinado à proteção da comunidade, é freqüente na região donno). Determinados rituais possuem um significado fundamental na constituição de uma idéia de unidade dogon. Embora conhecendo grandes variações locais, eles integram e, ao mesmo tempo, formam parte importante do *ethos* dogon, sendo cultuados pelo conjunto da sociedade. Este é o caso tanto do *Binu-amba* (ligado à identidade profunda de um grupo de mesma ancestralidade concedido pelos seres da água ou pelos seres da mata) quanto do *Lɛbɛ pɛgu* (destinado a *Lɛbɛ*, um arquiancestral que

representa a força da terra que nutre). Esses objetos e lugares compõem formas de ação do homem sobre a natureza e sobre as relações dos homens entre si; depositários de desejos e angústias, oferecem proteção pessoal e social, assim como permitem agir sobre os desequilíbrios de diferentes tipos e origens. Podem ser fontes importantes para formação e manutenção da coesão e da solidariedade e, ao mesmo tempo, armas contra inimigos. São, também, associados ao adoecimento, devido às transgressões para as quais se exigem reparações, e também à bruxaria, como doença enviada (*dabile lulɔ*).

Pulseiras de proteção

Dabile Wede-Wede

Dabile lulɔ significa, em donno sɔɔ, doença enviada (*lulɔ dabile*). A ação ou a interferência de um ser sobre outro pode ser exercida de múltiplas maneiras, mas existem pessoas, a quem os outros recorrem em caso de necessidade, que possuem um conhecimento específico. Embora a leitura e solução de má sorte ou o mau-olhado possam constituir saberes do domínio de diferentes pessoas, são os bruxos (*dugɔ*), do conhecimento ancestral dogon, e os marabus (*mori*), no terreno do Islã, os personagens considerados mais poderosos nesse campo. Estes últimos (os marabus) utilizam as palavras e a escritura do *Alcorão* para desenvolver suas atividades.

Existem três tipos de bruxaria segundo as informações obtidas:

1. *dugɔ banu*, bruxaria vermelha que faz sair sangue da boca e derruba a pessoa atingida;
2. *dugo pilu*, bruxaria branca, que pode provocar o emagrecimento, tosse e diferentes doenças. O material é depositado em um lugar de passagem e atinge a pessoa que passa por cima dele;
3. *dugɔ gɛmu*, bruxaria preta, envenenamento, atua no ventre (intestino, estômago).

A loucura por bruxaria, *dugum wede-wede*, pode ser enviada por outra pessoa através dos três tipos de bruxaria. Para se referir a *dugɔ wede*, utiliza-se freqüentemente um eufemismo como *dabile paze* (*dabile*, meio; *paze,* mal), *wede numɔ* (*numɔ,* mão; *wede*, loucura) ou *dugum*, bruxo. Se a pessoa que deseja fazer algo contra uma outra e ela mesma não possui tal capacidade, poderá procurar um bruxo, um marabu ou alguém cujo *abaga* tenha tais poderes.

Rito para atribuir capacidade de proteção à pulseira Senje

Os *dugum* (bruxos) são pessoas consideradas más, que passam a noite na mata à procura de vítimas descuidadas, pois se alimentam delas. O marabu tem um papel ambivalente. O sentido de sua ação depende daquilo que lhe pedem, pode tratar ou adoecer, utilizando as palavras e/ou a escritura do *Alcorão* em seu trabalho; diz-se: *morin be kani*, isto é, feito pelo marabu. Entretanto, a diferença entre feitiçaria e bruxaria[177] não aparece sempre bem delimitada. Algumas pessoas,

[177] A magia, *bilɛ-bilɛ*, é diferenciada da bruxaria, pois não atua nas outras pessoas; diz-se que é a capacidade de transformar objetos, cores, aparecer, desaparecer.

por seu conhecimento, estão em condições de agir sobre outros, mas não são consideradas *dugum*; são os *gelu bulum* (ou que possuem um *abaga*, depositário de poderes específicos de bruxaria e contra-bruxaria) que podem ser caçadores, terapeutas, tecelões, ferreiros, responsáveis de máscaras, chefes de família, adivinhos, Binu-kedu-nɛ, entre outros.

A idéia da ação estrangeira provocando a loucura é muito freqüente, sendo uma das primeiras hipóteses sobre sua origem. Geralmente, após uma consulta ao adivinho ou Binu-kedu-nɛ, buscar-se-ão outras explicações dentro das etiologias possíveis. Nesses casos, para que o tratamento seja eficaz, é necessário que o malfeitor retire o mal por ele enviado. O adivinho poderá indicar a pessoa responsável e, então, um mediador (amigo ou parente, aliado, pessoas de casta) da pessoa atingida irá pedir desculpas por eventual falta cometida, solicitando que o mal seja retirado.

Obi – noz de cola

Ogulu Bɛlɛn Lulɔ

Uma série de doenças e problemas de ordem afetiva e psicológica aparece associada a efeitos do encontro dos homens com os seres das sociedades não visíveis. Eventos particulares da história e características de cada sociedade definem os contornos dessas relações. A bibliografia, muitas vezes, informa a esse respeito, sobretudo, sobre os *ogulu bɛlɛn* (gente da mata): *andumbulum, yɛbɛn, jindu* ou *ginu* (Griaule, 1994); *di-bɛlɛn* (gente da água) ou Nommo.

Para Marcel Griaule (1994), *andumbulum* deriva de *antumbulum*, isto é, *an* (homem) *tummulu* (baixo, pequeno). *Andumbulum* seria, assim, uma referência a pequenos homens que ocupavam a região antes dos Dogon; possuem cabeça larga e barba longa e vivem nas montanhas e grutas. Embora estes últimos tenham desaparecido, considera-se que continuam em suas terras, mas tornaram-se invisíveis aos homens e deixaram traços de sua presença. Exemplo disso são os objetos que se encontram na mata e dos quais não se compreende a razão de estarem ali, tal como pedras coloridas ou pedaços pequenos de madeira bem dispostos e ordenados, que seriam a lenha que as mulheres *andubulum* usam para cozinhar e cujo cheiro é possível perceber.

No plano do mito, eles foram os primeiros seres humanos criados; transformavam-se em serpente ou em *jindu* quando envelheciam, e estão vinculados à aparição da morte. Podem causar diversas doenças aos homens e, nestes casos, é preciso oferecer certos cereais, sob orientação de um caçador ou um terapeuta (*jɔn-jɔŋ-nɛ*), seja no lugar de sua moradia, seja no lugar onde se presume que a doença foi contraída.

Os *yɛbɛn* são considerados como ancestrais diretos dos Dogon. Eles são pequenos, magros, de forma humana, cabeça grande, habitam sob grandes árvores e no fundo das cavernas e vivem em família como os homens. São eles os proprietários da terra e dos animais selvagens; os homens teriam ocupado lentamente suas terras, devendo destinar oferendas e sacrifícios em lugares a eles reservados, onde não se pode cultivar. Quando se estabelece um campo para o cultivo, deve-se oferecer a eles uma cabaça com os diversos cereais, gesto que se repetirá de forma simbólica quotidianamente: quando estão no campo, antes de comer, o mais velho deposita uma porção sobre uma pedra ou sob o solo. Sua manifestação ocorre, principalmente, através de possessão, ou ligado ao Binu (com o qual se estabelece uma aliança, *duge*), ou a certas pessoas a quem ensinam técnicas de adivinhação. Os *yɛbɛn* podem trocar seu filho doente por uma criança humana com saúde, origem de diversas doenças entre as crianças de colo; podem mesmo vir a trocar o feto de uma mulher grávida por um dos seus. Uma forma de proteger a criança é deixar sempre uma faca ao seu lado.

Os *yɛbɛn*, ainda segundo Griaule, são também denominados *mɛlɛgɛnɛ* (tomo sɔɔ) que corresponderia à contração de *mɛlɛgɛ innɛ* (homem *mɛlɛgɛ*). Para alguns de nossos entrevistados (como Moussa Jigiba), *yɛbɛn* e *mɛlɛgɛ* não se confundem. Estes últimos possuem o corpo como o dos homens, mas a cabeça diferente; têm asas e podem voar, e são eles que Amma (criador) envia para retirar o *kinde-kindu* da pessoa, que então morrerá. Diz-se que eles farão o julgamento após a morte.

Considera-se que os *yɛbɛn* (como o Nommo) podem ajudar a pessoa tomada pelo Binu a encontrar os materiais necessários; trata-se aqui de uma revelação que interessa a todo o grupo. Eles podem conferir a uma pessoa que aprecia qualidades como vidência ou conhecimento de técnicas de adivinhação. Aparecem em diversos contos, ajudando pessoas em dificuldades.

Segundo Griaule (1994), os *jindu* (*gyonou*) foram criados pelos *yɛbɛn*, tendo sido colocados sobre as árvores. Cobertos de cabelos e folhas verdes, eles mimetizam-se principalmente nas árvores chamadas *togodo, ɔrɔ, jun* e *kede* cujos troncos sólidos podem suportá-los; passeiam principalmente ao meio-dia e à noite, provocando um barulho como de folhas que se movem.

Os Nommo dividem com os *yɛbɛn* a propriedade dos animais selvagens. Seres da água, têm por habitat o céu e manifestam-se através das tempestades e dos raios, descendo à terra com a chuva pelo caminho traçado pelo arco-íris; vivem dentro da água, são os *di baŋa* (mestre da água). Os Nommo vivem em cada fonte de água, rio ou mar, mesmo na cabaça na qual bebemos. A eles pertencem os peixes e os animais aquáticos. Podem transformar-se segundo seu desejo: em seres humanos, animais domésticos, objetos. Podem ter um papel importante no culto do Binu, pois alguns deles enviaram a pedra sagrada (*duge*) de um Nommo por meio da chuva. Estas pedras, que os Binu-kedu-nɛ carregam no pescoço, são símbolos da aliança com os homens.

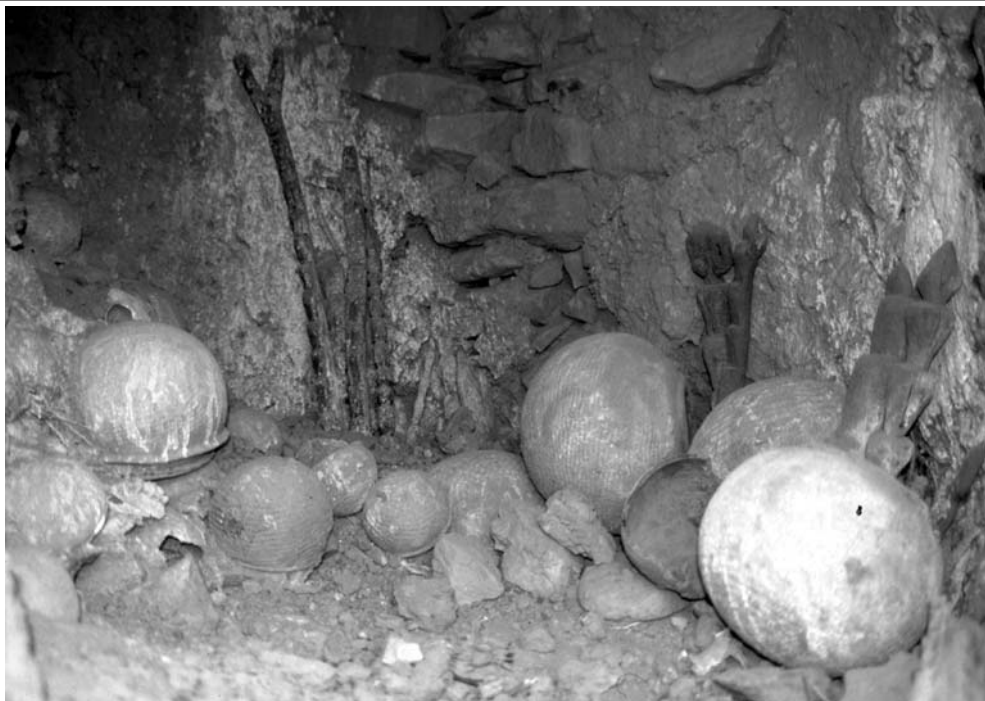
As informações obtidas (de adivinhos, Binu-kedu-nɛ, terapeutas tradicionistas, contos) a respeito dos seres não visíveis são, muitas vezes, imprecisas e contraditórias. As interpretações individuais dos perigos e também das interações possíveis destes seres com os homens têm, ainda em nossos dias, um papel fundamental seja na vida quotidiana da pessoa dogon, seja na idéia de origem do mal. Alguns destes seres são responsáveis pelo adoecimento e também pela loucura.

A relação entre seres não visíveis e os homens não é linear, constitui-se segundo suas características e de acordo com o comportamento de cada pessoa diante deles. Tanto podem ser importantes aliados como inimigos perigosos. Nos relatos, eles dificilmente provocam os homens, mas respondem a uma ação destes, como a violação de sua habitação, o ferimento de mulheres e crianças (como são invisíveis, pode-se passar por cima deles ou pisoteá-los sem saber). Alguns batem ou sobem sobre as pessoas com as quais cruzam pelo caminho. Conscientes de sua existência e hábitos, os homens devem organizar-se de forma a não os encontrar, evitando os horários nos quais eles circulam e lugares reconhecidos como de sua preferência. Além disso, poderá ser prudente dar-lhes de comer e beber com certa regularidade.

O medo, *nɛ,* é considerado um elemento desestabilizador e motivo imediato da perda de si, deixando espaço para a ação estrangeira (*yɛbɛn*, espíritos de mortos, bruxaria); pode vir no sonho, num encontro com os espíritos, na

transgressão; é freqüentemente relacionado à eficácia da ação dos *yɛbɛn* (ou outros seres não visíveis). Trata-se de uma das principais vias para que a ação estrangeira seja eficaz, pois é um momento em que a pessoa se torna frágil, facilitando a interferência negativa de outros seres. Pelo que conhecemos, até o momento, dos outros seres, podem agir através do vento (*gɛzɛ, jɛzɛ* ou *gɛdɛ*), categoria que indica a presença de seres invisíveis que atingem o homem provocando seu adoecimento e mesmo morte imediata. O vento ruim, g*ɛzɛ-pazɛ*, pode ser habitado por um morto ou outros seres invisíveis que vagam com ele.

A lista desses seres é variada, não encontramos uma homogeneidade; alguns como *ginu,* Nommo*, yɛbɛn, ginaji, andumbulum* e mesmo *sintandu* são citados pelos diversos entrevistados. Destes, *ginaji* e *ginu* parecem sincretizados com a tradição árabe muçulmana que, no caso dos Dogon, chega através da influência fula e bambara. Outros aparecem irregularmente nas entrevistas, como é o caso dos *kolo way*, *kulumo toŋo, lalya pɛlɛ, yɛnɛn, yɛmɛn.* Outros ainda, embora sejam citados pela maioria, são descritos de forma diversificada, às vezes como doença, como seres não visíveis ou mesmo como nome do lugar dos ritos a eles destinados. Este é o caso de *wewe,* que é o vento, as doenças provocadas por ele e os seres que circulam com o vento. Da mesma forma, em região tommo sɔɔ, é o caso de *yapilu,* nome atribuído a um ser não visível, a uma doença que atinge preferencialmente as mulheres e também o nome de um lugar sagrado.

Bundɔ – potes dos ancestrais

Expomos a seguir o que nos parece ser uma síntese das idéias de um de nossos entrevistados, filho de um responsável pelo culto do Binu, Binu-kedu-nɛ reputado como adivinho. Moussa Jigiba é um Binu *dankandu*, auxiliar e responsável pela faca sacrificial de *kedu* Nanbilɛn de Teguru (10 km a leste de Bandiagara), renomado Binu-kedu-nɛ e adivinho em região donno. Ele afirma que os *ginu, seitani, yɛbɛn, kulumo toŋo, wewe, yapilu* são todos não visíveis aos homens, mas pertencem a raças diferentes (*tɔgu den-den*).

Segundo Jigiba, os *ogulu bɛlɛn* provocam medo ao usarem suas máscaras, *bɛdɛ* (*bɛdɛ* ou *bɛzɛ* significa aqui máscara ou *gelu*, materiais do *ogulu bɛlɛn*); já os *ginu* assustam por sua fisionomia, têm uma crista no alto da cabeça. Os *kulumo toŋo* têm cabeça grande, ombros largos e quadril estreito; entre eles, existem homens e mulheres, e eles habitam em vilas como os humanos e comem berinjelas e frutas. Se alguém pisa em seus filhos ou mulheres, poderá ser transformado em *ymulu-ginɛ*, imbecil.

Os *andumbulum* são os mais velhos, pequenos e de barbas longas; habitam nas grutas e carregam consigo flechas. Deles, os homens receberam a flecha e com eles aprenderam a tecer. São anteriores aos Tellem, habitantes da região encontrados pelos Dogon quando de sua chegada, atualmente desaparecidos.

Seguindo os *andubulum*, por ordem de criação, estão os *wewe,* que são um pouco maiores e se encontram em lugares limpos (clarões) na mata; onde as ervas não crescem, eles constroem suas casas, por isso não se deve urinar ou defecar nesses lugares. Os *wewe* podem, ao passarem as mãos sobre os olhos de quem lhes violou a moradia, causar uma doença que impede a boa visão. Apenas os videntes conseguem vê-los.

Vivendo sob as árvores encontramos os *lalya pɛlɛ*. Entre eles, as mulheres são mais numerosas; elas depositam porções de madeira na beira da estrada e, se uma mulher as carrega, os filhos que nascerão, morrerão ainda pequenos: este é o próprio sentido da palavra *lalya pɛlɛ*, criança (parto) cortada, interrompida. São mais altos que os *wewe*, têm sempre os cabelos trançados, podem ser vistos durante o sonho. Podem, ainda, estragar um casamento e, quando uma pessoa sonha com ato sexual, caso tenha mesmo havido relações, a criança assim concebida será morta pelo *lalya pɛlɛ*.

Os *ginu* encontram-se sobre as árvores que nunca foram cortadas e nas grutas; não se aproximam das pessoas; possuem cabelos longos e têm a capacidade de crescer repentinamente para assustar. Entretanto, caso gostem de uma pessoa, poderão ajudá-la.

Ankɔnjɔ Kene, terapeuta de fraturas e luxações, explica que *koloway* significa morrer bruscamente em plena juventude; *kolo* é cru, verde, e *waye*, morrer rapidamente, bruscamente. Sendo assim, dá-se o nome ao agente (ser não visível)

deste tipo de morte. O *kolowaye* provoca a contração muscular, principalmente na região do pescoço, levando à morte imediata. Entretanto, se aquele que possui o *gelu de yapilu* (*yapilu gerin* em *teŋe kã*), que é um *gelu* pesado, forte (*gerin dogu*), jogar sua água sobre a pessoa em crise, poderá salvar-se. Kedu Nanbilɛn Jigiba afirma que eles habitam grutas e grandes árvores e são divididos em homens e mulheres, mas têm poucos filhos; não se deve cortar seu caminho; gostam de se movimentar ao meio-dia, momento do sol alto, à meia-noite e pela manhã (cerca de cinco horas) quando surgem os primeiros raios de sol.

Segundo Kedu Nanbilɛn Jigiba, são os *andumbulum, sintandu, koloway* e *yɛbɛn* os que podem levar à loucura. Para Amadou Yalkouye, terapeuta que trata *wede-wede* (loucura), os *andumbulum, seitani, wewe* e *yapilu* provocam doenças que podem levar à loucura se não forem tratadas em tempo.

Adoecimentos Vinculados a Wagun, à Migração, à Pobreza e a Eventos Graves de Vida

Os processos de transformação sociais acelerados parecem desenhar uma zona de hibridismos diversos, alterando o perfil sócio-histórico e desestruturando as formas de adaptação e processos de socialização que afetam particularmente algumas categorias de pessoas. Os percursos individuais sofrem impactos pelas modificações dos códigos de comportamento e pela desestruturação dos mecanismos de adaptação; a pessoa deve ser capaz de se movimentar entre raízes históricas (*kidɛ ɛmmɛ tɛmbɛn*, a coisa que encontramos), valores ancestrais, presença de religiões estrangeiras (islã, cristianismo), de projetos internacionais de desenvolvimento e do Estado moderno. Esse conjunto de fatores termina por provocar, muitas vezes, um afastamento entre expectativas sociais, projetos pessoais e o que é efetivamente vivido e alcançado pela pessoa e sua família.

É nesse contexto que algumas categorias de problemas psíquicos têm encontrado explicação no interior de novos modelos. Todos os terapeutas dogon entrevistados afirmam que houve um aumento de casos se comparados com "os tempos de seus pais". Eles precisam que foi entre os jovens que o fenômeno se intensificou, sendo associado diretamente à migração: "os seitani de Côte d'Ivoire são mais fortes que no Mali". A migração é intensa principalmente no período da seca. No ano de 1995, de pouca chuva, já no mês de setembro partiam toda semana levas de jovens com destino a Bamako e a Côte d'Ivoire. Ainda que a migração represente um fator de fragilização (confusão de sistema referencial, isolamento, falta de trabalho, distância da família), segundo diversos autores, é a distância entre aspiração e o acesso aos recursos que intervém decisivamente no surgimento de problemas mentais.

Outros elementos citados pelo conjunto de terapeutas tradicionistas entrevistados são a pobreza extrema e, principalmente, a perda repentina de bens materiais. Diz-se que a pessoa nestas condições pode perder seu *kinde-kindu* (*kinde-kindu maru*), abrindo as portas para a loucura. Nesses casos, diz-se que a recuperação financeira, ainda que parcial, faz parte do processo terapêutico. Também a perda de filhos, cônjuges, amigos pode levar à doença.

Nos quadros apresentados a seguir, foram reunidas diferentes denominações e tipos de *wede-wede* (loucura) de acordo com as informações fornecidas pelos terapeutas dogon Ambakene Arama, Igre Kassoge, Allaye Sagara e Ambayendɛ Tɛmbɛnɛ.

Quadro 6 – Tipologia da loucura segundo Allaye Sagara

Tipologia (teŋe kã)	Português	Observações
keke kellu	*keke* fria – pessoa que fala em voz baixa, ri, mas não agride; não aceita trabalhar	Especialista de Bodio. Declara-se animista. As categorias não se excluem necessaria-mente.
keke ɔgu	*keke* quente – pessoa que agride, injuria, joga pedra nas crianças	
seitani keke	*keke* causada por *seitani*, é do tipo quente, a pessoa torna-se agressiva, dança, canta, profere injúrias	
seitani mɔŋu	devido ao mal *seitani*, acentua a manifestação imediatamente acima	
ginaji keke	*keke* causada pelos *ginaji*, tipo frio, a pessoa ri sozinha, fala muito, mas não agride	
yɛwen keke	causada pelos yɛwɛn tipo acentuadamente frio, a pessoa chora sem razão aparente, permanece sentada, calma	
dãwãi keke	*keke* por transgressão, pessoa que entra em lugar sagrado	
dawuru keke	*keke* causada por bruxaria	
dɛgu keke	*keke* provocada por perda repentina dos bens, portanto, ligada à pobreza	
dege keke	*keke* provocada pelo roubo de estatuetas sacralizadas	
awaga keke	certos awaga podem provocar loucura	
ɔmbɔrɔ keke	*keke* provocada pela influência de ɔmɔlɔ, que tendo sido abandonado (por conversão à religião, abandono da tradição), apodrece o *gelu* (materiais) provocando a doença	

Quadro 7 – Tipologia da loucura segundo Ambayendɛ Tɛmbɛnɛ

Tipologia (tommo sɔɔ)	Português	Observações
wede-wede annã	*wede* masculina, que agride. Mais fácil de ser tratada	Especialista de Ondu-Ondu-dono bã. Filho de um Binu-kedu-nɛ renomado em sua região. Diz que o transe do Binu (*bini sɔandɛ*) pode ser confundido com a loucura (*wede-wede*) e também que, se os os rituais necessários não forem realizados, a pessoa que é possuída pelo Binu poderá ficar louca.
wede-wede yãn	*wede* feminina, que não insulta, não bate, mas não consegue conciliar sua cabeça	
wede kalalu	*wede* fria, semelhante a yãn	
wede-wede padiɛ	*wede* má, semelhante a annã	
wede yalu daman	*wede* causada por entrar em lugar sagrado ou por roubo	
sintandu	*wede* causada pelos seres não visíveis sintandu	
amba wede	*wede* enviada por Amba, criador (noção de destino)	
wewe	causada pelo vento (seres que vagam através do vento)	
yapilu	violação de interdições pela mãe	

Quadro 8 – Tipologia da loucura segundo o terapeuta dogon Ambakene Arama

Tipologia (donno sɔɔ)	Português	Observações
keke mumu	*keke* surdo-mudo	Especialista de Kasa, utiliza a palavra keke, teɲe kã, e não *wede-wede*, donno sɔɔ. Quando fala, utiliza indiferentemente donno sɔɔ, teɲe kã e tommo sɔɔ.
keke nan	*keke* mãe, tipo mais grave	
keke numɔ	*keke* quente	
keke kellu	*keke* fria	
yɛbɛn *keke*	keke causada por yɛbɛn	
ginaji keke	keke causada por *ginaji*	
kolo way keke	keke causada por *koloway*	
sintandu keke	keke causada por *sintandu*	
yapilin	são os yɛbɛn que provocam *yapilin*	

Como pudemos observar, o sistema de classificação da doença mental à disposição dos especialistas dogon, segundo a bibliografia disponível,[178] e nossa verificação de campo, permitiram agrupar categorias que revelam, em parte, sua compreensão do problema da loucura. É importante assinalar que a classificação que utilizamos é uma inferência dos dados recolhidos, não se trata de sistematização fornecida diretamente pelos terapeutas. Estes, espontaneamente, ao mencionar a tipologia dos problemas psíquicos preferem fazer alusão à gravidade e ao comportamento do doente, e não à causa da doença; enumeram as causas que conhecem aparentemente sem preocupação em agrupá-las ou hierarquizá-las. A compreensão do mal tem, na história da doença, uma significação secundária. Parece ser no conjunto das relações e dos momentos (situação, momento, lugar onde a doença se declara) que se constrói o eixo de explicação do problema colocado pelo adoecimento.

Encontramos, assim, quanto ao comportamento durante a crise, *wede-wede ya* (mulher considerada como forma fria, *kellu*) e *wede-wede ana* (*wede-wede* masculina considerada como forma quente, *numo*). Coppo afirma que esta tipologia está ligada à idéia de gravidade do evento, sendo a forma *ya* menos efusiva, porém de tratamento mais difícil, e a forma *ana*, menos grave quanto ao prognóstico. Segundo o autor (1994b: 53-54):

> As características gerais da loucura são como as de todas as doenças. As frias/femininas são mais lentas e insinuantes; elas têm menos calor, menos sangue, menor impetuosidade em sua manifestação e evolução. As quentes/masculinas são mais rápidas, barulhentas, mais fáceis de tratar e apresentam melhora mais freqüente. A dicotomia masculino/feminino sublinha sobretudo as características dos sintomas e a dicotomia quente/frio, aquelas da evolução.

Adotar categorias para o entendimento do adoecer, segundo o mesmo autor, significa:

> dispor de uma rede feita de laços associativos móveis, que não se desenvolve verticalmente e hierarquicamente. Entretanto, estruturando-se por analogia e por implicação mútua, atribuem formas e recobrem de sentido, horizontal e transversalmente toda existência e, portanto, a experiência. Atribui continuidade antes que descontinuidade, um sentido de conjunto antes que uma organização hierárquica. (Coppo, 1994b: 52)

---

[178] Ver a respeito da classificação das doenças em geral, Lionetti (1994), Fiore (1994) e, especificamente sobre o campo psiquátrico, Coppo (1994b).

Continuar

A palavra não termina em um só dia.

Os percursos trilhados durante a pesquisa de campo e, posteriormente, na trajetória da reflexão e da escrita não nos conduziram a conclusões; eles abrem caminhos e levantam questões. As concepções vinculadas à loucura e a seu tratamento revelam sua riqueza e complexidade quando apreendidas no contexto e nas dinâmicas das práticas históricas nas quais se originam.

A palavra de terapeutas, de adivinhos, de narradores e de doentes converge no sentido de indicar que a pessoa que trilha os caminhos da loucura pode conhecer destinos diversos. Os recursos que são postos em ação pela família, amigos, adivinhos e terapeutas tornam possível reconduzir a pessoa a si mesma e à sua coletividade em um novo momento de equilíbrio, retomando suas atividades e realizando os itinerários e o destino que dela se espera. Entretanto, o sofrimento expresso na manifestação da loucura pode cristalizar-se. Nestes casos, a pessoa perde-se em si mesma e poderá ser acolhida pela família e pelos moradores de uma localidade ou poderá ser abandonada ou escondida entre os muros da casa de sua família.

A manifestação de comportamentos que separa a pessoa do projeto existencial coletivo e a inscreve no mundo de *wede-wede* ou de *yapilu* assume, por vezes, novos sentidos. Ela poderá adquirir forças e conquistar o saber necessário para redefinir seu espaço nas relações sociais, tornando-se um adivinho e/ou terapeuta. Revela-se, dessa maneira, uma outra face do adoecer: a de ser uma experiência transformadora.

A loucura não é apreendida como mal de um corpo inerte a ser extirpado. As proposições enunciadas pelos terapeutas, adivinhos, doentes e narradores que conhecemos informam um sistema complexo de compreensão da problemática. Nelas os nexos – entre manifestação da loucura e sociedade, entre processos terapêuticos e práticas ancestrais, entre real e imaginário, entre religiosidade e organização social – não podem ser separados para serem conhecidos. Do mesmo modo, passado e futuro interpenetram-se no presente, pessoa e grupo permanecem indissociáveis ainda que em relações ao mesmo tempo complementares, concorrentes e antagônicas. Foi, sobretudo, esta maneira dialógica de aceitar os desafios e os riscos e de tecer uma trama de interpretações da loucura que procuramos reconstituir.

A saúde é percebida pelos Dogon como "um estado de equilíbrio entre o indivíduo e seu meio (visível e invisível, animado e inanimado). Em particular, ela parece envolver a participação plena e satisfatória do indivíduo na comunidade presente, passada e futura do qual ele é membro" (Coppo, 1993b: 67). O homem está no centro de tudo.

O homem completo – *ana kiba* –, elucida, ainda, o autor, é aquele que está

> em boa condição física, tem seu papel na sociedade e na família, sendo capaz de fazer face às obrigações que seu estatuto implica. Ele trabalha, faz visitas e as recebe com a cortesia e hospitalidade necessárias, demonstra respeito e é respeitado. Ele não se enerva sem razão, não briga, não insulta, não fala além do necessário, cuida-se (vestes, cabelo) convenientemente. (Coppo, 1993b: 60)

Na loucura, momento de rompimento e de perda dos fatores de proteção, a pessoa perde ou vê enfraquecida a relação entre seu *kinde-kindu* e seu corpo, vê seu *nɔlɔ* (caráter) comprometido, e suas relações (pessoal e social) dissolvem-se, despedaçam-se. O trabalho da cura e do tratamento busca a reunificação das partes, busca reencontrar seu movimento e suas interações. "Todos os homens possuem o corpo dividido do Nommo sacrificado (Izard, 1979: 46)[179] e a vida humana consiste num permanente esforço em recolher e unir as partes do corpo e da sociedade em seu movimento e história. O *kinde-kindu* é um princípio errante, é ele que faz o pensamento e a vontade de viver; pode deixar o corpo e, para seu retorno, são necessários ritos específicos. Os sacrifícios mantêm a relação do corpo com seu *kinde-kindu* (Tinta & Pairault, 1990: 56), ou seja, eles conservam a vida.

Os processos de tratamento (ritos, acolhimentos, medicamentos, encantações) são antes de tudo espaços sociais de negociação, de reinscrição da pessoa à vida coletiva e ao sentimento de pertencimento e não podem ser compreendidos através de separações e disjunções. A ação terapêutica parece ser, ela mesma, viva e em movimento permanente. Trata-se de um projeto que é desenhado a partir de diferentes práticas (que revelam e ao mesmo tempo ocultam o saber nelas presentes) através das quais as relações familiares e comunitárias com a pessoa que sofre serão redefinidas. Os medicamentos são "objetos ativos que tornam sensível/concreta a teoria que a comunidade professa sobre a natureza da desordem" (Nathan, 1995: 89-90). A aplicação dos medicamentos é ato sacralizado.

A palavra é dotada de força intrínseca, é objeto de conhecimento e manipulação; através dela os elementos constitutivos do objeto ou lugar sagrado adquirem um momento dinâmico propício para a expressão/solução da

---

[179] Citado a propósito de uma passagem do ritual de sacralização da semente quando o animal é sacrificado sobre o Binu.

necessidade de quem a pronuncia; pode transformar, por exemplo, um conjunto de plantas em medicamentos. São palavras de encantamento, *ibu sɔɔ*, que, em sua capacidade de proteção, podem atuar em várias situações da vida quotidiana (contra inimigos, mau-olhado, atrair a aceitação na chegada a uma localidade estrangeira) contra a ação dos seres não visíveis (se são pronunciadas as palavras corretas, eles deixam a pessoa passar sem problemas caso cruzem pelo caminho) para potencializar a ação medicinal das plantas.

A atividade ritual institui processos identitários e representa um recurso fundamental nos processos de cura. Durante o tratamento, cria-se também "uma instância de referência externa (outro) em relação à qual eles [os participantes] se identificam como mesmos (interior e idênticos). Além disso, uma especialização ritual é um fator de identificação e de reconhecimento para aqueles que não são associados a ela" (Augé, 1998: 19). A constituição de um quotidiano do paciente em tratamento junto à família e ao povoado do terapeuta representa, também, um importante recurso para o tratamento. Os rituais de agradecimentos periódicos e/ou de solicitação de proteção significam um momento importante tanto de tratamento como de prevenção das doenças. Nessas ocasiões, a pessoa agradece a recuperação da saúde e confia-se à proteção de forças específicas.

Uma vez que a doença é afastada, torna-se necessário fechar os caminhos para que o mal não retorne. Ritos específicos são realizados a fim de fixar a doença à terra ou em determinadas árvores. Em 1993, presenciamos os trabalhos de Seydou Tɛmbɛnɛ nas proximidades de Bandiagara. Depois de tratar a pequena Anta, o terapeuta levou a menina para a mata e fez com que o mal transitasse de seu corpo para diferentes objetos (ferro, algodão) e destes para uma árvore e para um formigueiro.[180]

A harmonia entre os diferentes componentes organiza o equilíbrio da existência e marca os destinos. A criança nasce com tudo o que compõe o Humano, mas inicia um processo permanente que irá fazer dela pessoa.

A ação constante da sociedade na construção da pessoa conhece momentos de síntese (morte e renascimento) como a circuncisão. Esse processo cumpre-se através de rituais como a iniciação à sociedade das máscaras para os meninos e de sua apresentação a alguns receptáculos sagrados e sacralizantes, como o *ezegele*, que é individual e atesta o fim da infância; o *jabɛ*, também individual e que representa a prosperidade e a honra; o *jemmele*, rito de fertilidade realizado sobre o *bundɔ* (pote) dos ancestrais depois da circuncisão, mas antes do casamento; o *taba*, que se obtém após o casamento e conserva o lar e a união.

---

[180] Acompanhávamos o Dr. Piero Coppo que havia trabalhado com este terapeuta em suas pesquisas para o CRMT.

A solidez e a integridade de cada existência depende também do destino (*bana biɛdɛ*) e dos eventos de vida. A noção de destino recobre sentidos diferenciados e faz emergir o problema da individuação e da noção de pessoa.

Amba é o início da vida e substância criativa. Entretanto, no mito dogon, o criador é imanente à criação, ele é a própria placenta original. Segundo Michel Izard (1979: 7), trata-se de um "deus cativo", submetido ele próprio à lei da criação. Ele se distingue na placenta original apenas pelo movimento que cinde para formar um casal de gêmeos Nommo – a primeira unidade perfeita. Entretanto, gera também um ser único e imperfeito, Ogo, que permanecerá preso à busca incessante de sua gêmea. Os quatro pares de Nommo são considerados agentes da ordenação. Nommo Sɛru e sua gêmea são associados aos parentes paternos, ao pai e sua irmã, representando a ordem e a lei. Agente da desordem, porque vinculado à união com sua placenta, e que é, ao mesmo tempo, parte do corpo da mãe e sua irmã (a placenta é considerada gêmea da criança), Yurugu (Ogo, o ser nascido único e depois transformado em raposa) é associado aos parentes maternos (à mãe e a seu irmão).

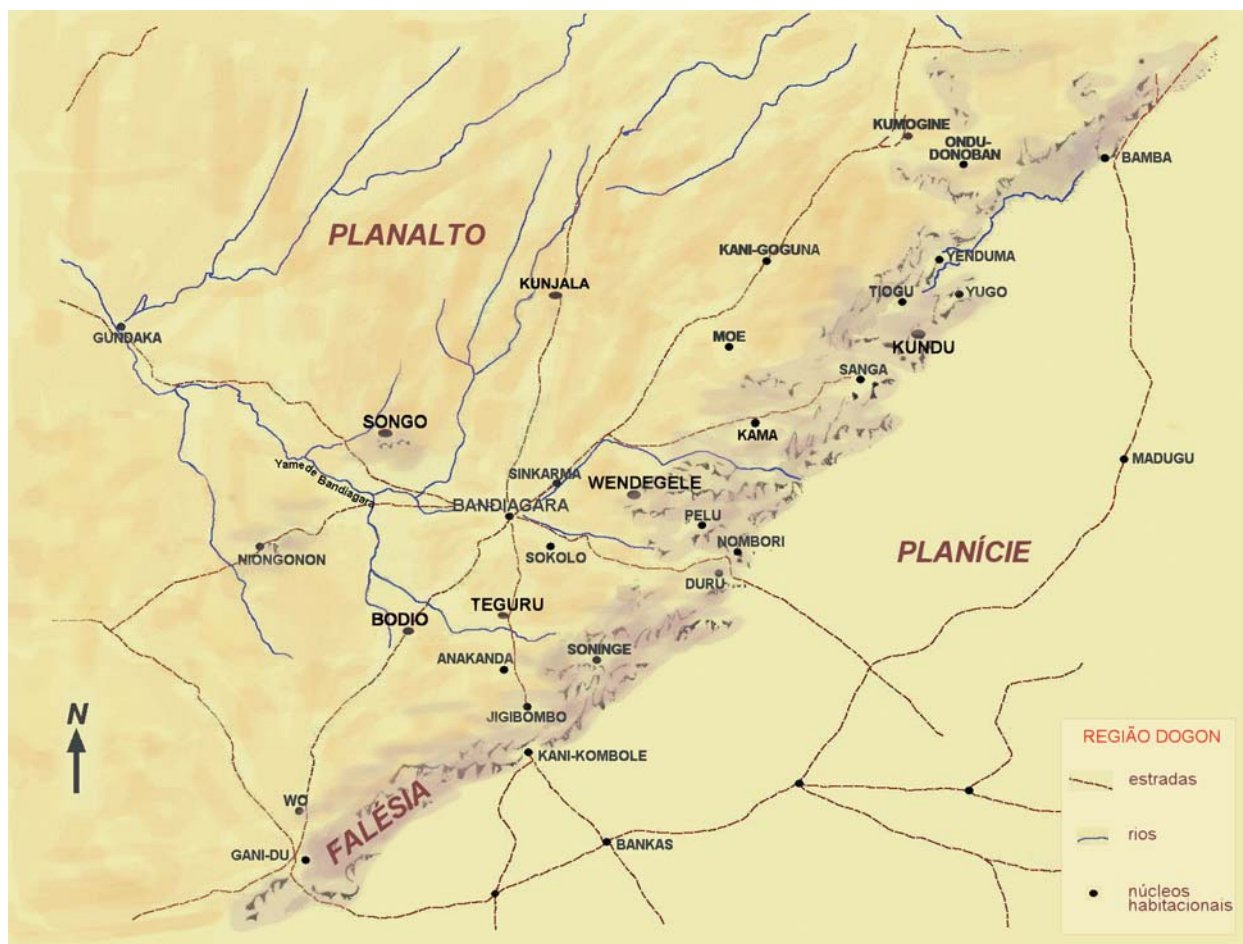
No mito, a união é a gemelar, não existem alianças até a quinta geração. O incesto ocorre pela falta e como compensação da gêmea perdida por Ogo. Mas Ogo em sua indisciplina pode ser considerado como o primeiro agente de individuação – sem o qual os homens seriam completos e imortais mas, também, anônimos – e de possibilidade de sair do seio de Amba (Izard, 1979: 43).[181] A pessoa dogon inscreve-se nesse movimento incessante de geração, de desordem e de busca permanente de ordem. No plano existencial, ela permanece entre a busca de equilíbrio dinâmico "das pessoas na pessoa", para usar uma expressão de Hampâté Bâ (1980), ou seja, entre os elementos que fazem da pessoa um todo.

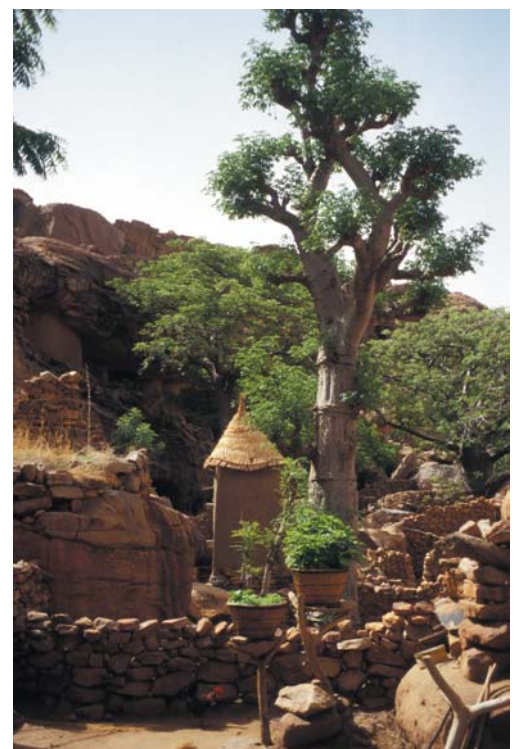
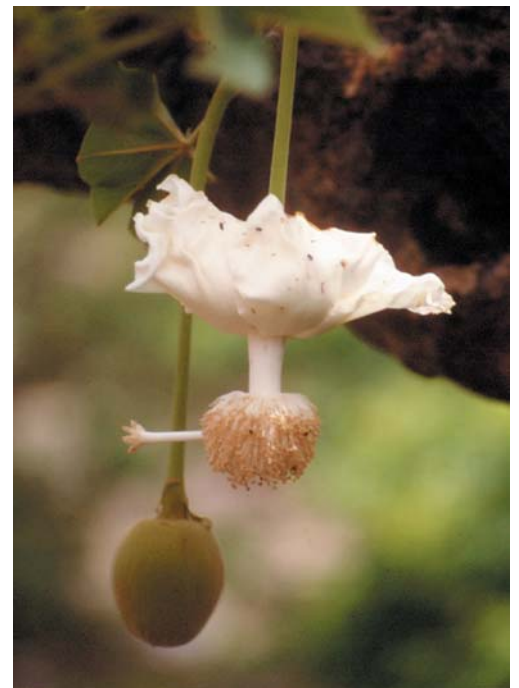
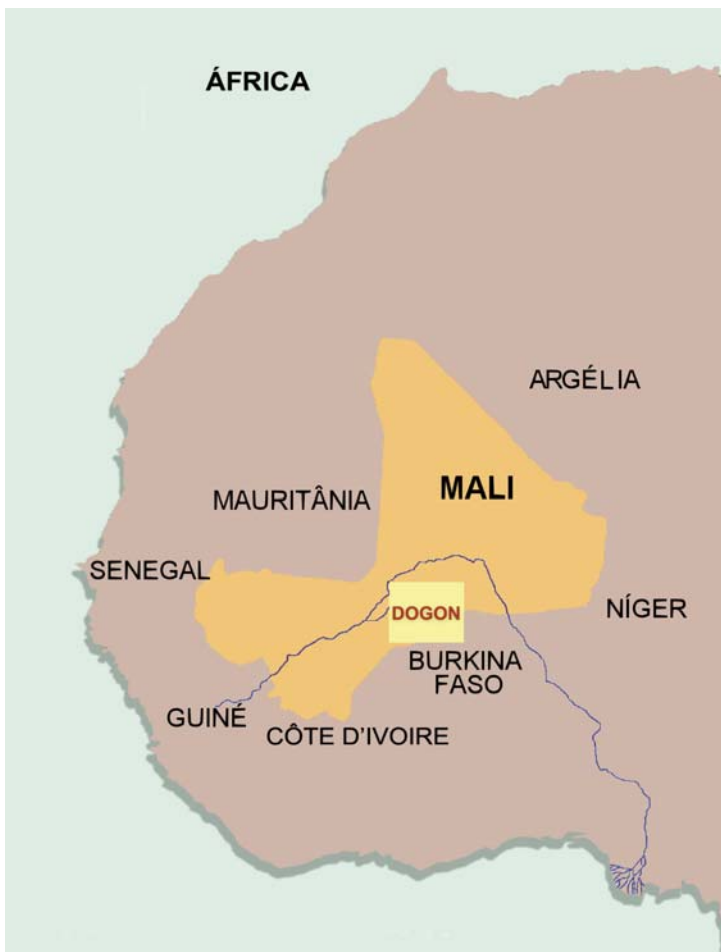
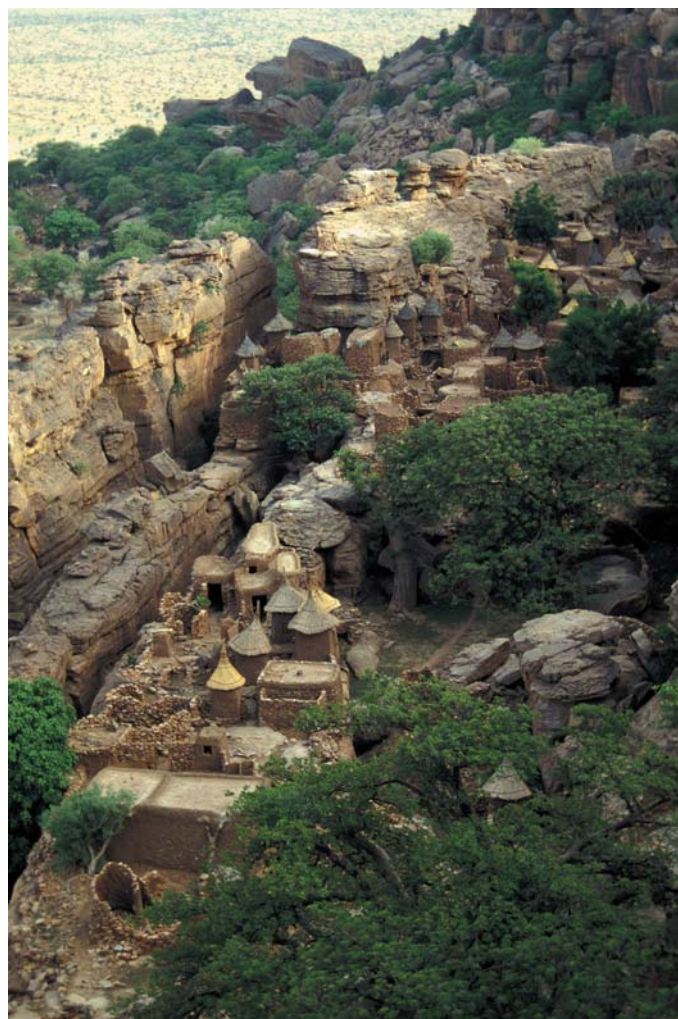
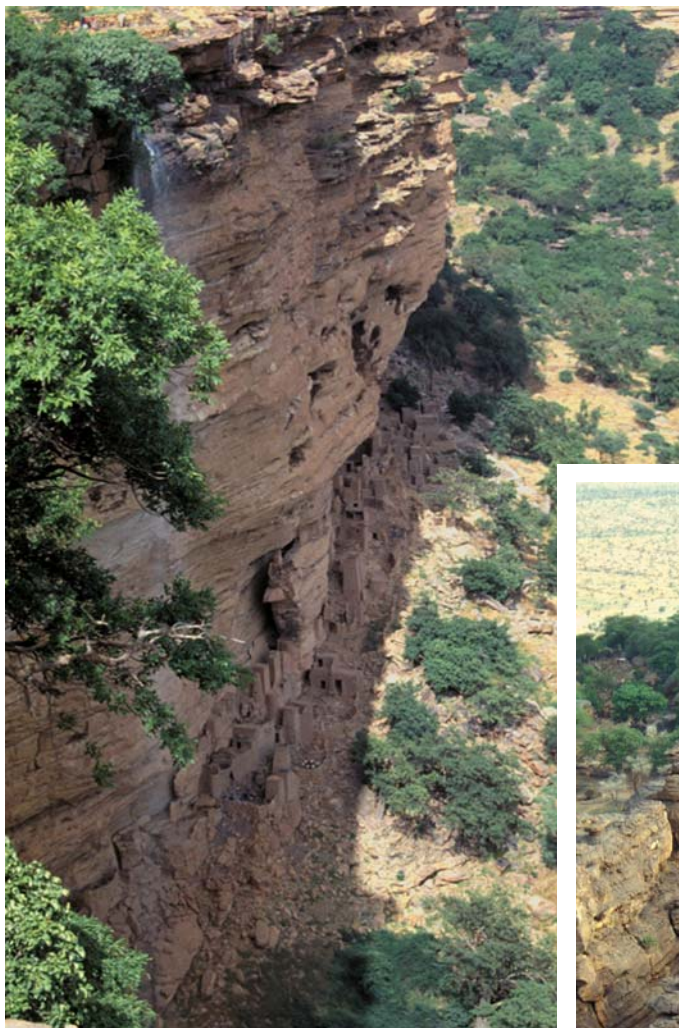
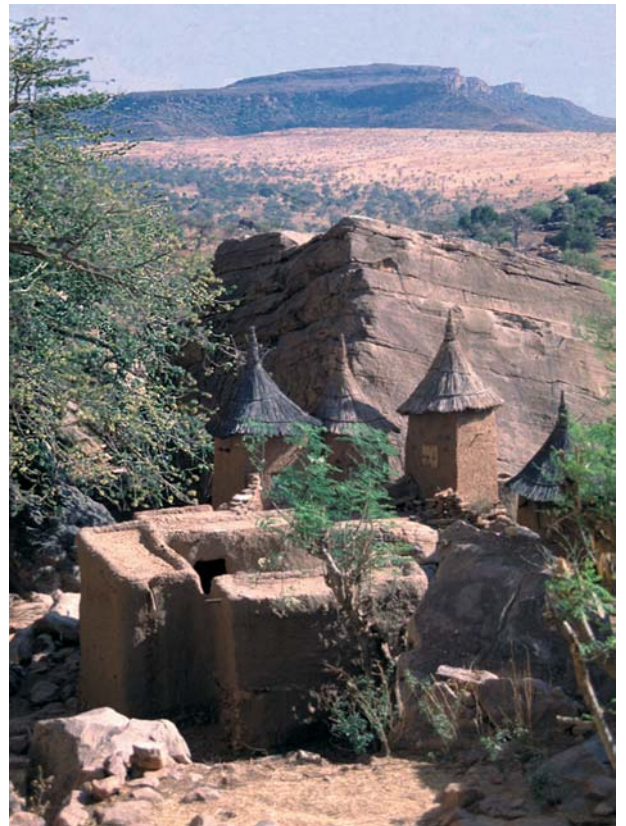
"A palavra não termina em um só dia", alerta a sabedoria dogon, indicando a continuidade histórica da sociedade, isto é, de suas narrativas e de seus narradores, intérpretes incansáveis do movimento e da realidade social; de seus saberes terapêuticos erguidos na observação incessante da natureza e do homem; da loucura como expressão da dor e manifestação do *sapiens-sapiens* – em sua dimensão *sapiens-demens.*

"A palavra não termina em um só dia" conduz também à compreensão de que este trabalho abriu portas, tangenciou caminhos que precisam ser continuados. Os sentidos mais profundos dos ritos terapêuticos, as possibilidades de reinserção para os abandonados de diferentes tipos, as relações entre sagrado e espaços de individuação e cura, as errâncias das narrativas produzindo interpretações e elaborações sobre o adoecer e a loucura são exemplos de campos abertos que outros estudos deverão percorrer.

---

[181] Ver também sobre a questão da transgressão, Addler & Cartry (1971).

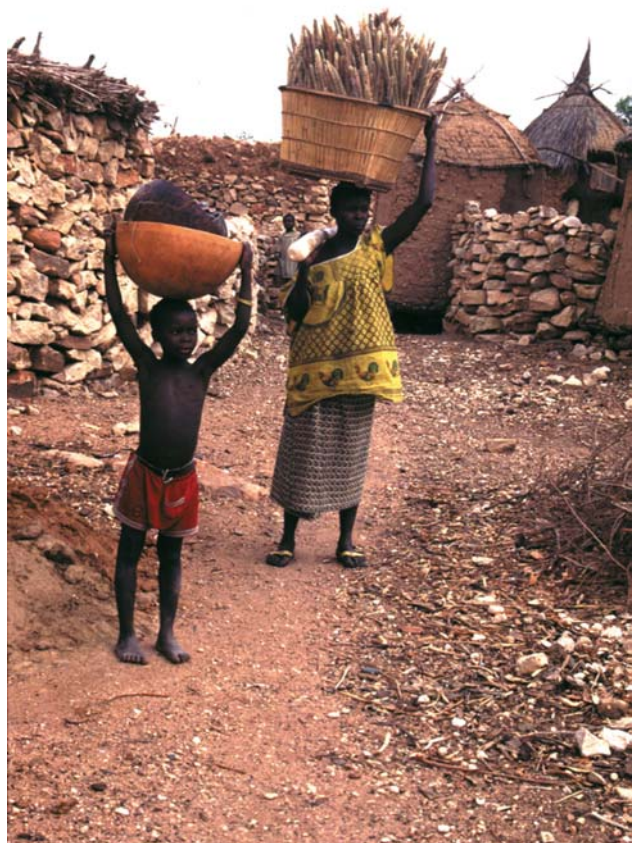
Região Dogon: estradas e localidades do planalto e da falésia

Fonte: Dieterlen & Griaule (1991: 12).
Tratamento da imagem: Elisabeth Fromm Freire Gaspar

Rochedos, paisagens urbanas e a presença imponente da árvore baobá, seu fruto e flor

Falésia Dogon – continuidade entre natureza e habitat

Espaços de cultivo e moradia

Tugu-na
casa da palavra dogon

Gin'na
moradia do patriarca da linhagem

Águas da chuva represadas entre os rochedos permitem o cultivo de cereais e hortaliças

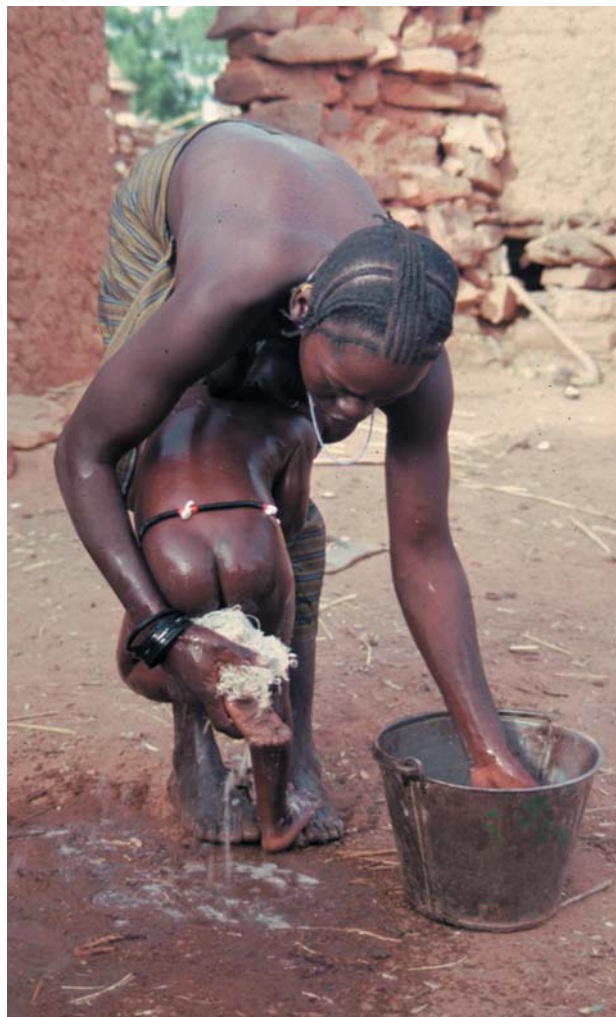
Sociedade agrícola – o milhete é a base da alimentação cotidiana

Águas da chuva represadas entre os rochedos permitem o cultivo de cereais e hortaliças

Recriação do Conto (C4) por Allaye Kéné Atô, desenhista dogon

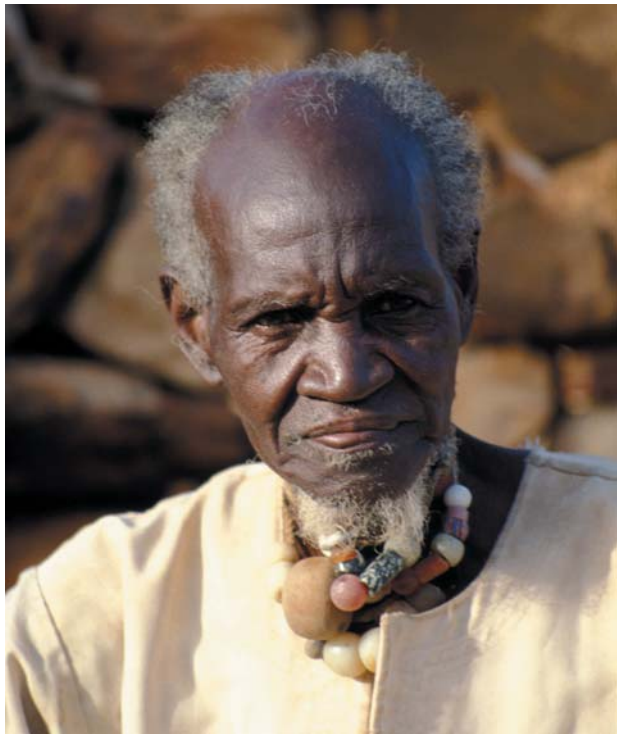
Recriação do Conto (C9) por Allaye Kéné Atô, desenhista dogon

Allaye KÉNÉ Atô

Os nomes dos mercados mais próximos à localidade em que a pessoa dogon está morando definem os dias da semana

Nos primeiros anos de vida, as crianças permanecem muito próximas e sob cuidados diretos de suas mães

A construção de instrumentos respeita condições que envolvem a manifestação da palavra

Momentos de um processo de cura realizado por Amadou e Lamine Nantume – Kunjala, 1996

Terapeutas – Ambakene Arama, sua esposa, Ingre Dara, Amey Tapily

Referências Bibliográficas

ADDLER, A. & CARTRY, M. La transgression et sa dérision. *L'Homme, Revue Française d'Anthropologie*, 11(3): 5-63, 1971.

ANTINUCCI, F.; FIORE, B. & PISANI, L. Psychologie de la petite enfance en Afrique. In: COPPO, P. (Org.) *Medecine Traditionnelle, Psychiatrie et Psychologie en Afrique*. Roma: Il Pensiero Scientifico, 1988.

ARNAUD, R. Notes sur les mantagnards Habé des cercles de Bandiagara et de Hombori. *Revue d'Ethnologie et des Traditions*, 2(5/8): 241-314, 1921.

AUGÉ, M. L'anthropologie de la maladie. *L'Homme, Revue Française d'Anthropologie*, 26: 97-98, 1986.

AUGÉ, M. *Le Dieu Objet*. França: Flammarion, 1988.

AUGÉ, M. *A Guerra dos Sonhos: exercícios de etnoficção*. Campinas: Papirus, 1998.

AUGÉ, M. & HERZLICH, C. (Orgs.) *Il Senso del Male: antropologia, storia e sociologia della malattia.* Trad. Annick Wouters & Lieta Ferri. Milão: Il Saggiatore, 1986.

BALANDIER, G. Tendences de ethnologie française I. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 27: 11-22, 1960.

BAMIA, G. *Essai sur la Nosologie Dogon dans le Cercle de Bandiagara*, 1992. Thèse de médecine, Bamako: École Nationale de Médecine et de Pharmacie du Mali.

BARROS, D. D. *Os Jardins de Abel: desconstrução do manicômio de Trieste*. São Paulo: Edusp/Lemos, 1994.

BEAUDOUIN, G. *Les Dogons du Mali*. Paris: Armand Colin, 1984.

BENEDUCE, R. & COLLIGNIN, R. (Orgs.) *Il Sorriso della Volpe: ideologie della morte, lutto e depressione in África*. Napoles: Liguori, 1995.

BENEDUCE, R. et al. Réponses de collègues italiens au texte de Gilles Bibeau et Carole Charland: sur la piste des errances du Renard Pâle. *Psycopathologie Africaine*, 27(1): 79-109, 1995/96.

BENOIST, J. *Soigner au Pluriel*. Paris: Karthala, 1996.

BERNARDI, G. La profissionalizzazione della medicina traditionale in África. *África*, 39(1): 1-19, 1984.

BERCHE, T. *Les dialectes dogon dans le cercle de Bandiagara*. Bandagara, 1990. (Mimeo.)

BERCHE, T. *Anthropologie et Santé Publique en Pays Dogon*. Paris: Karthala, 1998.

BERTHO, J. La place des dialectes dogon de la falaise de Bandiagara parmi les autres groupes linguistiques de la zone soudanise, *Bulletin de FAN*, 15: 405-511, 1953.

BIBEAU, G. & CORIN, E. Culturaliser l'épidémiologie psychiatrique: les systèmes de signes, de sens et d'action en santé mentale. In: CHAREST, P.; TRUDEL, F. & BRETON, Y. (Orgs.) *Construction de l'Anthropologie Québécoise*. Quebec: Presse de l'Université Javal, 1993.

BIBEAU, G. & CORIN, E. *Beyond Textuality: asceticism and violence in anthropological interpretation*. Nova Iorque: Mounton de Gruyter, 1994.

BIBEAU, G. & CHARLAN, C. Sur la piste des errances du Renard Pâle. *Psycopathologie Africaine*, 26(3): 341-86, 1994.

BONTE, P. & IZARD, J. *Dictionaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie*. Paris: PUF, 1992.

BOUJU, J. *Graine de l'Homme, Enfant du Mil*. Paris: Société d'Ethnographie, 1984.

BOUJU, J. La statuaire dogon au regard de l'anthropologie. In: PAUDART, C. et al. (Orgs.) *Dogon: XV-XVII siècles*. Paris: Musée Daper, 1994.

BOUJU, J. Qu'est-ce que c'est l'ethnie dogon? *Cahiers des Sciences Humaines*, 31(2): 221-241, 1995.

CALAME-GRIAULE, G. Les dialectes dogon. *África*, 26: 62-71, 1956.

CALAME-GRIAULE, G. *Le Lièvre et le Tambour (fable dogon)*. Paris: Présence Africaine, 1958.

CALAME-GRIAULE, G. *Ethnologie et Langage: la parole chez les dogon*. Paris: Gallimard, 1965.

CALAME-GRIAULE, G. *Dictionnaire Dogon: dialecte tɔrɔ – langue et civilization*. Paris: Klincksieck, 1968.

CALAME-GRIAULE, G. *Des Cauris au Marché: essais sur des contes africains*. Paris: Société des africanistes, 1987.

CALAME-GRIAULE, G. *Le Renouveau du Conte: the revival of storytelling*. Paris: CNRS, 1991.

CALAME-GRIAULE, G. & LIGERS, Z. L'homme-hienne dans la tradition soudanaise. *L'Homme, Revue Française d'Anthropologie* 1(2): 89-118, 1961.

CARVALHO, E. A. Por um conhecimento selvagem. *Ágora*, 2(3): 11, jul.-ago., 1990.

CASTIGLIONI, A. *Storia della Medicina*. Milão: Unitas, 1972.

CIARCIA, G. Ethnologues et "Dogon": la fabrication d'un patronime ethnographique. *Gradhiva*, 24:103-115, 1998.

CIARCIA, G. Dogons et dogons: retour au "pays du réel". *L'Homme, Revue Française d'Anthropologie*, 157:217-230, 2001.

CIMINELLI, M. L. *Forces of Mande: papers in memory of Germaine Dieterlen*. Nashville: 43º Annual African Studies Association Meeting (TN 16-19), 2000. (Mimeo.)

CLIFFORD, J. Power and dialogue in ethonography: Marcel Griaule's initiation. In: STOCKING, G. (Ed.) *History of Anthropology: observers observed*. Madison: University of Wiscosin Press, 1983. v. 1.

CLIFFORD, J. *A Experiência Etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998.

COLLEYN, J-P. *Les Chemins de Nya: culte de possession au Mali.* Paris: Ed. de L'Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales, 1988.

COLLIGNON, R. Some reflections on the history of psychiatry in French speaking West Africa: the example of Senegal. *Psycopathologie Africaine*, 27(1): 37-51, 1995/96.

COLLOMB, H. Le fou et la societé ou la defense sociale contre le fou. *Afr. Med*, 13(124): 923-930, 1974.

COLLOMB, H. Histoire de la psychiatrie en Afrique noire francophone. *African Journal of Psychiatry*, 2:87-115, 1975.

COPPO, P. Il contributo dell'etnopsichiatria allo studio dei fenomeni psicopatologici ed alla loro cura. *Rivista di Freniatria, Medicina ed Alienazzione Mentale*, 106(5): 933-947, 1982.

COPPO, P. Quelques observations ethnopsychiatriques à propos de la ritualisation de la deviance. *Médecine Tropicale*, 45(1): 67-71, 1985.

COPPO, P. Epidemiologia psichiatrica nei paesi africani. *La Ricerca Folklorica*, 17:61-66, 1988a.

COPPO, P. (Org.) *Médecine Traditionnelle: psychiatrie et psychologie en Afrique*. Roma: Il Pensiero Scientifico, 1988b.

COPPO, P. In Mali si impara a valorizzare la tradizione. *Terra Nuova Forum*, 29: 49-50, 1992.

COPPO, P. Corpo, salute, malattie in culture a confronto. *Salute Umana*, 123: 15-16, 1993a.

COPPO, P. (Org.) *Essai de Psychopathologie Dogon*. Perugia/Bandiagara: CRMT/PSMTM, 1993b.

COPPO, P. *Guaritori di Follia: storie dell'altopiano dogon.* Torino: Bollati Boringhieri, 1994a.

COPPO, P. Interprétation des maladies et leur classification dans la médecine traditionnelle dogon (Mali) II: les troubles psychiques. *Psycopathologie Africaine*, 26(1): 35-60, 1994b.

COPPO, P. *Etnopsichiatria*. Milão: Il Saggiatore/Flamarion, 1996.

COPPO, P. & KEITA, A. (Orgs.) *Médecine Traditionnelle: acteurs, itinéraires thérapeutiques*. Trieste: Edizione, 1989.

COPPO, P.; FIORE, B. & KONÉ, N. Gámma, catégorie nosologique dogon. In: COPPO, P. & KEITA, A. (Orgs.) *Médecine Traditionnelle: acteurs, itinéraires thérapeutiques*. Trieste: Edizione, 1989.

COPPO, P.; PISANI, L & OUMAR, F. W. *Les itinéraires thérapeutiques*. In: COPPO, P. & KEITA, A. (Orgs.) *Médecine Traditionnelle: acteurs, itinéraires thérapeutiques*. Trieste: Edizione E, 1989.

CORIN, E. (Org.) *Regards Anthropologiques en Psychiatrie*. Montreal: Girame, 1987.

CORIN, E. et al. Regards Anthropologiques en psychiatrie/anthropological perspectives in psychiatry. *Abstr. Rev.*, 26(1): 37-57, 1989.

CORIN, E. et al. Articulation e variations des systèmes de signes, de sens et d'action. *Psychopathologie Africaine*, 24(2): 183-204, 1992a.

CORIN, E. et al. La place de la culture dans la psychiatrie africaine d'aujourd'hui: paramètres pour un cadre de référence. *Psychopathologie Africaine*, 24(2): 149-181, 1992b.

COULIBALY, B; KOUMARÈ, B. & COUNDRAY, J. P. La demande de sins psychiatriques au Mali. *Psychopatologie Africaine*, 19(3): 261-286, 1983.

COUNDRAY, J. P. & KOUMARÈ, B. *Approche linguistique de la nosologie traditionnelle des desordres mentaux en milieu Bambara*. Bamako: Hôpital du Point G, 1973. (Mimeo.)

COZZI, D. & NIGRIS, D. *Gesti di Cura: elementi di metodologia della ricerca etnografica e di analisi socioantropologica per il nursing*. Torino: ORISS/Colibrì, 1996.

CSORDAS, T. J. Embodiment as a paradigm for anthropology. *Ethos*, 18(1): 5-47, 1990.

DE GANAY, S. *Les Devises des Dogon*. Paris: Institut d'Ethnologie, 1941.

DELAFOSSE, M. *Haut-Sénégal-Niger*. Paris: Larose, 1911-13. 3 vol.

DESPLAGNES, L. *Le Plateau Central Nigérien*. Paris: Larose, 1907.

DIAOURÉ, R.; KEITA, A. & YEHIYA, A. Le recensement des thérapeutes traditionnels de la cinquième Région. In: COPPO, P. & KEITA, A. (Orgs.) *Médecine Traditionnelle*: *acteurs, itinéraires thérapeutiques*. Trieste: Edizione E, 1989.

DIETERLEN, G. *Les Âmes des Dogons*. Paris: Institut D'Ethnologie, 1941.

DIETERLEN, G. *Essai sur la Religion Bambara*. Paris: PUF, 1951.

DIETERLEN, G. Classification des végétaux chez les dogon. *Journal de la Société des Africanistes*, 22: 115-58, 1952.

DIETERLEN, G. Parenté et mariage chez les dogon (Soudan français). *África*, 26(2): 107-48, 1956.

DIETERLEN, G. Amma Boy. In: UNESCO. *Textes Sacrés d'Afrique Noire*, 1965.

DIETERLEN, G. L'image du corps et les composantes de la personne chez les Dogon. In: CONSEIL NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE (CNRS) (Org.) *La Notion de Personne en Afrique Noire*. Paris: CNRS, 1993. (Colloques Internationaux, 544)

EISENBERG, L. Psychiatry and society: a sociobiological synthesis. *New England Journal of Medicine*, 296: 903-910, 1977.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

FABREGA Jr., H. *Cultural relativism and psychiatric illness. The J. Nerv. Ment. Dis.*, 177(7): 415-425, 1989.

FABREGA Jr. H. *An ethnomédical perspecitive of médical ethics. J. Med. Phil.*, 15: 593-625, 1990.

FANON, F. *Os exilados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

FERREIRA, A. B. H. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

FIORE, B. Interprétation des maladies et leur classification dans la médecine traditionnelle dogon (Mali) I: catégories nosologiques entre tradition et changement. *Psycopathologie Africaine*, 26(1): 9-33, 1994.

FIORE, B.; KASSAMBARA, I. & TIMBINÉ, S. Le savoir du thérapeute. In: COPPO, P. & KEITA, A. (Orgs.) *Médecine Traditionnelle: acteurs, itinéraires thérapeutiques.* Trieste: Edizione E, 1989.

FOUCAULT, M. *As Palavras e as Coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

GALLAIS. J. *Paysans du Gourma: la condition sahélienne*. Paris: CNRS, 1975.

GALLAIS. J.; HUYSECOM, J. & MAYOR, A. Archéologie, histoire et traditions orales: trois clés pour découvrir le passé dogon. In: ERZA, K. (Org.) *Die Kunst der Dogon*. Zurique: Museum Rietberg, 1995.

GRIAULE, M. *Jeux Dogons*. Paris: Institut d'Ethnologie, 1938.

GRIAULE, M. *Les Grandes Explorateurs*. Paris: PUF, 1948.

GRIAULE, M. Le savoir des dogon. *Journal de la Société des Africanistes*, 22(1-2): 27-158, 1952.

GRIAULE, M. Remarques sur l'oncle uterin au Soudan. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 16: 35-49, 1954.

GRIAULE, M. *Dieu d'Eau (entretiens avec Ogotemmêli).* Paris: Fayard, 1965.

GRIAULE, M. *Masques Dogons*. Paris: Institut d'Ethnologie/Musée de L'Homme, 1994. (1.ed., 1938).

GRIAULE, M. & DIETERLEN, G. The Dogon. In: FORDE, D. (Ed.) *African Worlds*. Londres/ Nova Iorque/Toronto: Oxford University, 1954.

GRIAULE, M. & DIETERLEN, G. *Le Renard Pâle*. Paris: Institut d'Ethnologie, 1965.

HAMPÂTÉ BÂ, A. A tradição viva. In: KI-ZERBO, J. (Org.) *História Geral da África*. São Paulo: Ática/Unesco, 1980. v.1.

HENRI, A. J. *L'Âme d'un Peuple Africain: les Bambara – leur vie psychique, éthique, sociale, religieuse.* Münster: Aschendorff, 1910.

HEUSCH, L. On Griaule trial. *Current Antropology*, 32(4): 434-437, 1991.

HOLDER, G. Esclaves et captifs au pays dogon: la société esclavagiste sama. *L'Homme, Revue Française d'Anthropologie*, 145: 71-108, 1998.

HOUNTONDJI, P. J. *Sur la Philosophie Africaine: critique de l´ethnophilosophie*. Paris: François Maspero, 1977.

HUET, J-C. *Villages Perchés des Dogon du Mali: habitat, space et societé.* Paris: L'Harmattan, 1994.

IZARD, M. *Introdution à L'histoire des Roayumes Mossi*. Paris-Ouagadougou: Centre Voltaïque de la Recherche Scientifique/CNRS, 1970. (Recherches voltaïques 12/13).

IZARD, M. Transgression, transversalité, errance. In: IZARD, M. & SMITH (Orgs.) *La Fonction Symbolique*. Paris: Gallimard, 1979.

JOLLY, E. Diffusion de trais cultes dans le sud du pays dogon: juru, įɲa et ara-mɔɲu-nã. *Journal des Africanistes*, 64(2): 3-38, 1994.

JOLLY, E. *La bière de mil dans la société dogon*, 1995. Tese de doutorado (doctorat d'état). Paris: Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative, Université de Paris X, Nanterre.

KAGAMÉ, A. *La Philosophie Batu Comparée*. Paris: Présence Africaine, 1976.

KARADY, V. G. *L'Univers Familial dans les Contes Africains: liens de sang, liens d'alliance*. Paris: l'Harmattan, 1997.

KEITA, A. & COPPO, P. (Orgs.) *Plantes et Remèdes du Plateau Dogon*. Bandiagara/Perugia: CRMT/PSMTM, 1993.

KERVRAN, M. P. B. *Dictionnaire Dogon donno so (Région de Bandiagara)*. Bandiagara: Paroisse Catholique de Bandiagara, 1993.

KERVRAN, M. P. B.; KASSOGUE, D. P. & TEMBELY, A. A. *Chants de Mort chez les Dogon Donnon*: *les chants de gummo-wolo et du gummo-sogo*. Bandiagara: Paroisse Catholique de Bandiagara, 1982. v.I. (Mimeo.)

KERVRAN, M. P. B.; KASSOGUE, D. P. & TEMBELY, A. A. *La Fête de Au-Leye chez les Dogon du Kama*. Bandiagara: GRCD, 1993.

KLEINMAN, A. Concepts and a model for the comparison of medical systems as cultural systems. *Social Science and Medecine*, 12: 85-93, 1978.

KOUMARÉ, M. Medicina tradizionale in África. *Essere Secondo Natura*, jun., 26: 24-33, 1988.

KOUMARÉ, B. & COUNDRAY, J. P. Problèmatique de la santé mentale au Mali (1ère partie). *Le Mali Mèdical*, 6(1): 17-18, 1983.

LEBEUF, J. P. Compte rendu de: mystagogie et mystification de D. A. Lettens. *Journal de la Société des Africanistes*, 45(1-2): 230-232, 1975.

LABOURET, H. *Les Tribus du Rameau Lobi*. Paris: Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, 1931.

LAPLANTINE, F. *Antropologia da Doença*. São Paulo: Martins Fontes, 1991. (Trad. Walter Lelis Siqueira).

LEIRIS, M. *La Langues Secrètes des Dogons de Sangha*. Paris: Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnographie, 1948.

LEITE, F. R. R. *A Questão Ancestral: notas sobre ancestrais e instituições ancestrais em sociedades africanas: Ioruba, Agni e Senufo*, 1982. Tese de doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

LEITE, F. R. R. O Poro. *Dédalo*, (26): 27-42, 1988.

LEITE, F. R. R. Bruxos e magos. *África*, 14/15(1): 69-80, 1991/92.

LEITE, F. R. R. A questão da palavra em sociedades negro-africanas. In: SANTOS, J. E. (Org.) *Democracia e Diversidade Humana: desafio contemporâneo*. Salvador: Edições SECNEB, 1992.

LEITE, F. R. R. Valores civilizatórios em sociedades negro-africanas. *África*, 18/19(1): 103-118, 1995/96.

LELOUP, H. Les styles de la statuaire dogon. In: ERZA, K. *Die Kunst der Dogon*. Zurique: Museum Rietberg, 1995.

LE MOAL, G. Poisons, sorciers et contre-sorcellerie en pays Bobo (Haute Volta). *Systèmes de Pensée en Afrique Noire*, 1: 78-94, 1975.

LETTENS, D. A. *Mystagogie et Mystification: évaluation de l'ouvre de Marcel Griaule*. Bujumbura: Presses Lavigerie, 1971.

LIONETTI, R. *"Bana jugu": la malattia cattiva – rapresetazioni del contagio percezione di una malattia nuova fra i guaritori tradizionali del Mali*. Bolonha: Encontro Ripensare l´Aids, 1994. 10p. (Mimeo.)

MAFFESOLI, M. *A Contemplação do Mundo*. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1995.

MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU/Edusp, 1974.

MCNAUGHTON, P. R. *The Mande Blacksmiths: knowledge, power, and art in West Africa*. Bloomington: Indiana UP, 1988.

MORAND, P. *Paris-Toumbouctou*. Paris: Flamarion, 1928.

MORIN, E. *O Método I: a natureza da natureza*. Mira Sintra: Europa-América, 1987.

MORIN, E. *O Método III: o conhecimento do conhecimento*. Mira Sintra: Europa-América, 1992.

MOUNKORO, P. P. *Approche du Desordre Mental en Milieu BWA*. (Diplôme d'Etat) Bamako: École Nationale de Medecine et de Pharmacie du Mali, 1988.

MOUNKORO, P. P. *L'experience du CRMT, dans le cadre de la politique nationalle de santé mentale*. Bandiagara: Centre Regional de Médecine Traditionelle, 1997. (Mimeo.)

MOURÃO, F. A. A. Múltiplas faces da identidade africana. *África*, 18-19(1): 5-21, 1995/96.

NATHAN, T. Manifeste pour une psychopathologie scientifique. In: NATHAN, T. & STENGERS, I. (Orgs.) *Médecins et Sorciers*. Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond, 1995.

NEUHAUS, E. & NEUHAUS, W. H. *Village et Population*. Bandiagara: Service de Santé Publique (SSP), 1995. (Mimeo.)

ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD (OMS). Bureau Régional pour l'Afrique - AFRO Technical Report Series n.1. *African Traditional Medicine* (Informe de un Comité Regional de Expertos), Brazzaville, 1976.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE (OMS). Relatório nº 564. Genebra: OMS, 1975.

ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD (OMS). El concepto de la medicina traditional en la región de Asia Sudoriental. *Crônica OMS*, 31: 55-56, 1977.

PAULME, D. Sur quelques rites de purification des Dogon (Soudan français). *Journal de la Société des Africanistes*, 5: 65-78, 1940.

PAULME, D. *La Mère Dévorante:* essai sur la morphologie des contes africains. Paris: Gallimard NRF, 1976.

PAULME, D. *Organisation Sociale des Dogon*. Paris: Jean-Michel Palce, 1988. (1.ed Domat-montchrestien, 1940).

PIAULT, M-H. *Anthropologie et Cinéma: passage à l'image, passage par l'image*. Paris: Nathan, 2000.

ROTELLI, F. Desinstitucionalização. In: NICACIO, M. F. S. (Org.) *Desinstitucionalização*. São Paulo: Hucitec, 1989.

SEABROOK, W. *Secrets de la Jungle*. Paris: Jacques Haumont, 1931.

STOCKING, G. (Ed.) *History of Anthropology: observers observed.* Madison: University of Wiscosin Press, 1983. v.1.

SOW, I. *Psychiatrie Dynamique Africaine*. Paris: Payot-Paris, 1977.

SOW, I. *Les Structures Anthropologiques de la Folie en Afrique Noire*. Paris: Payot, 1978.

TAUXIER, L. *Le Noir du Soudan: Pays Mossi du Gourounsi*. Paris: Larose, 1912.

TƐMBƐNƐ, A. *Notes sur le mariage chez les Dogon donnon*. Bandiagara: Assotiation Malienne pour la protectin et la promotion de la culture Dogon, 1985. (Mimeo.)

TƐMBƐNƐ, A. *Contes pour le repôs de l'esprit*. Bandiagara: Assotiation Malienne pour la protectin et la promotion de la culture Dogon, 1992. (Mimeo.)

TEMPELS, P. *La Philosophie Bantu*. Paris: Présence Africaine, 1961.

THOMAS, L. Le pluralisme cohérent de la notion de personne en Afrique noire traditionnelle In: CONSEIL NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE (CNRS). *La Notion de Persone en Afrique Noire*. Paris: CRNS, 1973. (Série Colloques n. 544).

TINTA, S. *Les maladies de la parenté en milieu dogon (Mali)*, D.E.A. de Sciences Sociales. Marseille: École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), 1994.

TINTA, S. & PAIRAULT, C. *Enquête socio-sanitaire dans le cercie de Bandiagara: 1989-1990.* Bamako: Ministère de la Santé Publique et des Affaires sociales – Relatório de pesquisa, 1990. (Mimeo.)

TRAORÉ. M. (Org.) *Atlas du Mali*. Paris: Jeunne Afrique, 1980.

VAN BEEK, W. E. A. Dogon restudied: a field evaluation of the work of Marcel Griaule. *Current Antropology*, 32(2): 139-167, 1991.

YEYIHA, A.; KEITA, A. & DIAOURÉ, R. Le recensement des thérapeutes traditionnels de la cinquième région. In: COPPO, P. & KEITA, A. (Orgs.) *Médecine Traditionnelle*. Trieste: Edizioni, 1989.

ZAHAN, D. *Societé d'Initiation Bambara*: le N'Domo, Le Kore. Paris: Mouton, 1960.

ZAHAN, D. *La Viande et la Graine: mytologie dogon*. Paris: Présence Africaine, 1969.

WORLD HEALTH ORGANIZATION (WHO). Santé mentale et soins de santé primaires. *African Psychopathology*, 11(1): 5-28, 1979.

Anexos

Anexo 1

Uma das Versões da Criação do Mundo[182]

A origem do mundo é a palavra de Amma (ou Amba). Esta palavra cria um grão infinitamente pequeno que, desenvolvendo-se, forma uma vasta matriz chamada *aduno tal* (mundo) contendo duas placentas das quais deveriam nascer dois pares de gêmeos monitores, protótipos da humanidade.[183]

Mas, os desígnios do criador foram contrariados. De uma das metades surge precipitadamente um ser masculino e único chamado Ogo (que significa riqueza). Ele arranca um pedaço de sua placenta, formando um arco através do qual desce no espaço vazio. A placenta arrancada transforma-se na terra.

A solidão deste ser foi o começo da desordem no mundo. Na busca da gêmea, ele comete um incesto ao penetrar na terra, que ainda se encontrava úmida e ensangüentada. Ele caminha em todos os sentidos, fazendo doze buracos que definiriam os limites de sessenta parcelas que compreenderiam os primeiros campos agrícolas.

Tendo sua busca frustrada, Ogo volta ao céu, sempre com a mesma intenção de encontrar sua gêmea. Mas Amma a havia confiado ao outro par da outra metade do ovo. Ogo rouba, então, oito dos grãos criados, dentre eles o põ (*Digitalia exilis/fonio*), germe do mundo. Transportados em uma cabaça, Ogo os semeia no buraco a nordeste da terra. Porém, a formiga leva sete e os abriga em seu buraco, deixando apenas o põ, que, fertilizado pelo sangue da placenta, germina. Entretanto, torna-se vermelho e impuro por causa do sangue.

A intervenção prematura de Ogo, o incesto e, sobretudo, o roubo das sementes perturbam definitivamente a criação. Incompleto e impuro, Ogo foi transformado em animal, Yurugu (*Vuple pallida*) e comunica à terra sua impureza, tornando-a seca e estéril.

Seria preciso uma reparação, o que só é possível com sacrifício. Assim, Amma faz a circuncisão e, depois, o sacrifício de um dos dois monitores Nommo (que significa "dar de beber") cujo reino é sobretudo a água, fonte de toda vida. O sangue dos grãos claviculares do Nommo sacrificado, princípios vitais e futura fonte de subsistência humana, purifica o universo. De seu sangue, nascem duas árvores: kilena (*Acalypha ciliata*) e pɛlu (*Kahya senegalensis*). À exceção dos braços, os pedaços de seu corpo, dividido em sessenta partes, foram jogados nos quatro pontos cardeais do espaço, dando origem a diversas espécies vegetais: sa (*Lanea acida*), ɔrɔ (*Adansonia digitata*), miȷu (*Acharas parkii*), yullo (*Parkia biglobosa*), símbolos da ressurreição vegetal e da purificação. Em seguida, Amma o ressuscita, utilizando a casca da árvore pɛlu depois de reunir as partes desmembradas do corpo em forma de homem, rebocando-as com a terra de sua placenta.

---

[182] Publicada por Germaine Dieterlen (1956: 107-147) no artigo Parenté et mariage chez les Dogon. Tradução livre da autora.

[183] A regra da criação instituída por Amba é, portanto, a gemelaridade.

Amma fez descer sobre a terra do Yurugu um arco retangular feito da segunda metade do ovo, transportando no centro o Nommo masculino ressuscitado (mestre do verbo, do céu e da água) ao lado dos vegetais *kilena* e *pɛlu* e quatro pares mistos (gêmeos) criados da mesma placenta e ancestrais dos homens. Cada um dos gêmeos vinha ao lado de uma árvore: à oeste do arco Amma Sɛru e sua gêmea (elemento ar) com *seŋe* (*Acacia albida*) e o baobá; ao norte, Lɛbɛ Sɛru e sua gêmea (elemento terra) com *gobu pilu* (*Guiera senegalensis*) e *gobu banu* (*Combretum micranthum*); à leste, Binu Sɛru e sua gêmea (elemento água) com sa e yullo; ao sul, *Joŋu Sɛru* e sua gêmea (elemento fogo) com *saselu* (*Boscia salicifolia oliver*) e *bozo kubo* (Terminala sp).

O arco que simboliza uma segunda terra pura traz também todos os minerais, animais e vegetais, e em sua descida surge a luz solar. Até então, o reino do Yurugu só conhecia a noite, a seca, a esterilidade, a impureza e a morte. Com a descida do arco e a primeira chuva, a criação torna-se reino do Nommo, caracterizado pela luz, fecundidade, pureza e pela vida. Os dois princípios em sua interação permitem a continuidade do mundo.

No quarto dia, após a descida do arco, ocorre um eclipse do sol durante o qual desce, só e sob forma humana, a gêmea do Yurugu, cujo nome é Yasigi. No quinto dia, cai uma chuva que devolve a fecundidade à terra e forma a primeira poça de água estagnada em cujas bordas nascem o arroz escuro, *ara gɛm* (à leste) e o milhete, *yu* (ao norte). Nascem, também, grandes árvores, símbolos da ressurreição de Nommo. Ao mesmo tempo que as chuvas, descem o casal de Nommo ferreiro e a gêmea do Nommo masculino, que descera no centro do arco. Estes trazem dezesseis cereais destinados à cultura e à nutrição dos homens.

Durante cinco gerações das quatro linhagens saídas de Nommo e dos oito arquiancestrais, é esta a organização de elementos e princípios complementares. Nesse período, é estabelecida a organização da sociedade: o habitat, a repartição da terra cultivável, as linhagens e as regras de matrimônio. Estes eventos estavam centrados na retomada, pelos homens, dos grãos roubados por Yurugu.

Nommo deve, desde então, limitar as ações de Yurugu. Assim, ele reparte e classifica em categorias, cujas relações são reguladas por interdições, todos os elementos constitutivos do universo que controla constantemente. Vinte e duas famílias principais de todas as categorias formam os vinte e dois dentes de Nommo, entre os quais passam as palavras de organizações, e outras vinte e duas famílias complementares são as palavras de Yurugu. Nommo marca essa reorganização por uma série de técnicas que revela sucessivamente aos homens e que são eternamente recolocadas no lugar. Entre estas está a agricultura inventada por Yurugu e Yasigi, desenvolvida pelos homens e controlada por Nommo.

Quanto a Yurugu, seu destino infeliz foi o de perseguir sua gêmea sem jamais a encontrar. Esta busca eterna no drama primordial encontra uma correspondência em nível cósmico no movimento de um satélite em torno à estrela Sirius (*Digitaria exilis*) que regula o calendário dogon.

Anexo 2

Entrevistados

Adivinhos

- Amadi Karambe – adivinho e terapeuta, 72 anos, residente em Bandiagara. Trata alguns tipos de problemas psíquicos.
- Nago Sagara – adivinho e terapeuta, 67 anos, residente em Pouroli (8 km de distância de Bandiagara). Processos de adivinhação.
- Tɛnɛ Wologɛm – adivinho e terapeuta (saúde de crianças e mulheres), residente em Bandiagara. Três contos dogon sobre a loucura.

Binu-kedu-nɛ (representante do culto do Binu)

- Kedu Nambilɛn Jigiba (Teguru).
- Kedu Mɛba Bannu (Diumbalu).

Especialistas em problemas psíquicos[184]

- Allaye Sagara – 45 anos, residente em Bodio (17 km).
- Amadou Nantume e Lamine Nantume (pai e filho) – residentes em Kunjala (22 km).
- Ambayendɛ Tɛmbɛnɛ – 60 anos, residente em Ondu-Donoban;
- Ambakene Arama – 65 anos, residente em Kasa (5 km).
- Ambajugo Hamadou e Sana Yalkuye (filhos de Kenje Mamadou Yalkuye) – residentes em Ningari (55 km).
- Antɛmɛlu Dara – 55 anos, residente em Kundu-Kikinu (60 km).
- Borko Karambe – 60 anos, residente e chefe de Sokolo (4 km).
- Dinkormo Kasoge – 78 anos, residente em Mo (30 km). Falecido em 1995, logo após as primeiras visitas.
- Ingɛrɛ Dara – 60 anos, residente em Kundu-Kikinu (60 km).
- Igrɛ Kasoge – residente em Gondodie (37 km).

Terapeutas de problemáticas diversas

- Ankɔnjɔ Kene – terapeuta de fraturas e luxações, 72 anos, residente em Bandiagara.
- Amey Tapily – presidente da Associação dos terapeutas de Bandiagara, residente na mesma região.

---

[184] Além do nome indicamos a localidade de origem, a idade (quando possível) e a distância de Bandiagara, capital administrativa da região estudada e onde estabelecemos nossa base.

– Amey Wologem – adivinho e terapeuta, chefe de Sinkarma (5 km).
– Sana Tɛmbɛnɛ – terapeuta de *gɛzɛ*, residente em Kani-Goguna (55 km).

Personalidades diversas (pessoas idosas que possuem conhecimentos sobre um determinado campo dentre os temas estudados)

– Dommo Bannu – residente em Bandiagara. Entrevista sobre *Binu.*
– André Ambaere Tɛmbɛnɛ – residente em Bandiagara. Orientações diversas sobre a sociedade dogon.
– Fanta Wologuem – residente em Bandiagara. Contos e informações sobre *pegu* (em donno sɔɔɔ).
– Kanda Karambe – residente em Bandiagara (origem de Nandoli). Definição de *yapilu pegu* e outros fetiches (donno sɔɔɔ).
– Odi Karambe – residente em Bandiagara, 75 anos, vem de Sokolo e viveu muitos anos com o marido em Songo. Entrevista sobre *pɛgu, ombɔlɔ, yapilu* e contos sobre a loucura.
– Ambakanu Tɛmbɛnɛ – residente em Kani-Goguna, filho de terapeuta de *gɛdɛ* (vento).

Contadores (narrativas sobre a loucura e fenômenos a ela relacionados)

– Adama Jigiba – agricultor, residente em Teguru (donno sɔɔɔ).
– Adama Nantume – agricultor, residente em Teguru (donno sɔɔ).
– Adama Sagu Sagara – agricultor, residente em Bodio (tɛŋe kã).
– Amaniŋu Kene – agricultor, agente de saúde, residente em Bodio (tɛŋe kã).
– Aly Jigiba – agricultor, residente em Teguru (donno sɔɔ).
– Amey Tapili – terapeuta, residente em Bandiagara (donno sɔɔ).
– Amadou Karambe – agricultor, residente em Teguru (donno sɔɔ).
– Amey Wologɛm – terapeuta e adivinho, residente em Sinkarma (donno sɔɔ).
– Ambakanu Tɛmbɛnɛ – agricultor, residente em Kani-Goguna (tommo sɔɔ).
– Ankɔnjɔ Kene (Patrice Guindo) – terapeuta, residente em Bandiagara (tɛŋe kã).
– Antimbɛ Wologɛm – agricultor, residente em Teguru (donno sɔɔ).
– Ba Dommo Jigiba – agricultor, residente em Teguru (donno sɔɔ).
– Baba Tembely – agricultor, residente em Bandiagara (donno sɔɔ).
– Djeneba Kasoge – residente em Bandiagara (donno sɔɔ).
– Fanta Wologɛm – residente em Bandiagara (donno sɔɔ).
– Ginugɔ Kene – agricultor, residente em Bodio (tɛŋe kã).

– Pilumdɔ Kene – agricultor, residente em Bodio, contos dogon sobre a loucura (tɛŋe kã).
– Mɛba Kasoge – agricultor, residente em Teguru (donno sɔɔ).
– Musa Jigiba – agricultor, filho de *Binu-kedu-nɛ*, residente em Teguru (donno sɔɔ).
– Sɔɔjiugɔ Bannu – agricultor, residente em Teguru (donno sɔɔ).
– Sagu Wologɛm – agricultor, residente em Teguru (donno sɔɔ).
– Seidou Kamiɲa – agricultor Saman, residente em Kani-Goguna (tommo sɔɔ).